یادہ نمایاں ہے، چوتھے باب کی تین فصلوں میں پہلے مسجد نبوی کی تعمیر کا حال بیان کیا ہے، پھر اس کے رقبہ میں
سیع و اضافہ اور آپ کے امامت فرمانے کی جگہ وغیرہ کا ذکر ہے، مترجم نے کہیں کہیں کتاب کے مباحث کی
ضیح بھی کی ہے، مگر اس کتاب کو جدید انداز میں تحقیق اور ایڈٹ کرکے اور غیر ضروری مباحث کو حذف کرکے
فید حواشی و تعلیقات کے ساتھ شائع کرنا چاہئے تھا تاکہ اردو خواں طبقہ کو اس سے استفادہ میں سہولت ہوتی،
صنف نے اس میں فضائل و مناقب کی عام کتابوں کی طرح ضعیف اقوال و روایات نقل کرنے سے
ریز نہیں کیا ہے، اور بعض نہایت دور از کار توجیہات پیش کی ہیں، کھینچ تان کر مدینہ طیبہ کے چورانوے (۹۴) نام
ائے ہیں، اس سلسلہ میں بعض آیات و احادیث سے غلط استدلال و استنباط بھی کیا ہے اور مرجوح تفسیری
ال بھی نقل کئے ہیں، اقوال و توجیہات کی کثرت بھی قاری کو الجھاؤ میں ڈال دیتی ہے، غالباً اسی بنا پر خود
صنف نے اس کا خلاصہ بھی کیا تھا، جو چھپ گیا ہے، مترجم نے مصنف اور تصنیف کے بارے میں
فصل معلومات اور ضروری حالات بھی تحریر نہیں کئے ہیں، ترجمہ میں سلاست، روانی اور شگفتگی کی
بھی ہے، یہ کہیں تو عربیت سے گرانبار ہے جیسے "جو نماز متوجہاً الی الکعبہ ادا فرمائی ہے"۔ (صفحہ ۴۲)
رجل من الانصار سے یہ روایات نقل کرتے ..." (صفحہ ۴۲) "اس غربی حفرہ کی طرف ہو (صفحہ ۴۳)
نماز روضۃ من ریاض الجنۃ سے آگے ..." (صفحہ ۴۳) اور کہیں لفظوں، جملوں اور عبارت میں
ہمواری ہے، "مثلاً "جو مسلمان مدینہ منورہ میں اقامت پذیر ہو، اور اس شہر کی مادی تکالیف
رکرے" (صفحہ ۵۹) "کیونکہ اب مدینہ منورہ میں ضروریات زندگی ناقابل برداشت
حد تک گراں ہو چکی ہیں، اور اس کے اہل و عیال بھی زیادہ ہیں" (صفحہ ۵۹)
ذکیر و تانیث اور زبان کی بھی غلطیاں ہیں، جیسے "کڑک کا آواز تھا" (صفحہ ۱۶۰)
"اس علاقہ کی ساری بستیاں" (صفحہ ۱۹۱) "اس کو اللہ تعالیٰ اس طرح
ل دے گا جس طرح نمک پانی میں گل جاتا ہے" (صفحہ ۶۶) وغیرہ

"ض"

جلد ۱۴۰　ماہ ربیع الثانی ۱۴۰۸ھ مطابق ماہ دسمبر ۱۹۸۷ء　عدد ۶

## مضامین



## مقالات

# شذرات

## آہ! سیّد صباح الدّین عبدالرحمٰن!!

### مسندِ شبلی و سلیمان اجڑ گئی

جناب سید صباح الدین عبدالرحمٰن ناظم دارالمصنفین و اڈیٹر معارف ہم سب کو چھوڑ کر اب خدائے رحمان کے آغوشِ رحمت میں چلے گئے، گذشتہ ماہ ۱۸ر نومبر کو ٹیلیفون اور ریڈیو سے دن میں دو ڈھائی بجے کے درمیان ان کی المناک شہادت کی خبر دارالمصنفین میں بجلی بن کر گری اور ان کے متعلقین و وابستگان دارالمصنفین کی امیدوں اور آرزوؤں کے خرمن کو خاک و سیاہ کر گئی، مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالسلام ندویؒ اور مولانا شاہ معین الدین احمد ندویؒ کے بعد دارالمصنفین کی بزمِ علم و ادب اسی چراغ سے روشن تھی لیکن افسوس کہ بادِ حوادث کے جھونکوں نے اسے بھی گل کر دیا ؎

صبح تک تو نے نہ چھوڑی وہ بھی اے بادِ صبا ٭ یادگارِ شمع تھی کل تک جو پروانے کی خاک

وہ بالکل ٹھیک تھے، ۱۰ر نومبر کو لکھنؤ روانہ ہونے سے پہلے فجر بعد ہی مجھے نومبر کے معارف کے شذرات دیے اور ۹ بجے دن میں انھیں کاتب کے حوالے کرنے کی تاکید کی اور عین روانگی کے وقت فرمایا کہ ۱۹ر نومبر کے بعد واپس ہوں گا، میں ان کی مشایعت کے لیے ان کے پیچھے ہو گیا تو مڑ کر میری جانب دیکھا اور فرمایا کہ بیٹھیے! میں نے مصافحہ کے لیے ہاتھ بڑھایا تو انھوں نے مصافحہ کرتے ہوئے خدا حافظ کہا اور آگے بڑھ گئے، میری طبیعت نہ مانی اور میں ان کو رخصت کرنے کے لیے پھاٹک تک گیا، وہاں دوسرے رفقا اور وابستگان دارالمصنفین بھی ان کو رخصت کرنے کے لیے پہلے سے موجود تھے، سب سے رخصت ہو کر وہ رکشہ پر بیٹھ کر روانہ ہو گئے، ۲۰ر نومبر کو جمعہ تھا، جمعہ چھوٹ جانے کے اندیشہ سے وہ اس دن سفر نہیں کرتے اس لیے خیال تھا کہ ۲۱ر نومبر کو واپس تشریف لائیں گے مگر کیا معلوم تھا کہ دارالمصنفین کے افقِ علم پر مسلسل باون برس سے چمکنے والا سورج اب غروب ہونے والا ہے اور اس عالمِ ناسوت میں ہم اس کی دید سے محروم ہو جائیں گے۔

۱۸ر نومبر کو ناشتہ سے فارغ ہو کر وہ ندوۃ العلماء سے اپنے عزیز و ہم وطن جناب سید شہاب الدین دسنوی کے ہمراہ مولانا مفتی محمد رضا انصاری سے ملنے کے لیے ان کے دولت کدہ پر جا رہے تھے مگر ڈالی گنج کے پل ہی پر جان لیوا حادثہ پیش آ گیا،



دسنوی صاحب فوراً انھیں میڈیکل کالج لے گئے مگر ڈاکٹر نے بتایا کہ اللہ کو پیارے ہو چکے ہیں، وہ نہ بیمار پڑے، نہ سکرات الموت کی شدتیں جھیلیں، نہ کسی سے کوئی بات کی اور نہ کسی کو اپنی خدمت کا کوئی موقع دیا، بلکہ اپنے مستقر سے دوری اور عزیزوں سے مہجوری کے عالم میں جان جانِ آفریں کے سپرد کر دی اور دارالمصنفین کے در و دیوار کو روتا اور تڑپتا ہوا چھوڑ گئے، یہ ان کی خوش نصیبی تھی کہ لکھنؤ میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی مدظلہ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی، رات ہی میں نعش دارالمصنفین پہونچی اور دس بجے دن میں ان کی وصیت کے مطابق مسجد کے سامنے علامہ شبلیؒ کے پہلو میں ان کی تدفین ہوئی، ان کو علامہ شبلیؒ اور مولانا سید سلیمان ندویؒ سے والہانہ تعلق تھا، ان کے خلاف ایک لفظ سننا پسند نہ کرتے تھے اور اگر کوئی انکے خلاف کچھ لکھ دیتا تھا تو وہ ہمیشہ کے لیے ان کی نگاہ میں گر جاتا تھا، وہ ان سے بڑا کسی کو ادیب، انشا پرداز، محقق اور مصنف ماننے کے لیے تیار نہ ہوتے تھے، یہ عجیب اتفاق ہے کہ مولانا شبلیؒ ہی کی طرح انکے اس عاشق و شیدائی کی وفات بھی اسی چہارشنبہ ۱۸ر نومبر کو ہی ہوئی اور وہ ان ہی کے پہلو میں دفن بھی ہوا گویا پہونچی وہیں پہ خاک جہاں کا خمیر تھا

وہ ۱۹۱۱ء میں صوبہ بہار کی اس مردم خیز بستی دیسنہ میں پیدا ہوئے جس کو ان کے استاد محترم مولانا سید سلیمان ندویؒ کے مولد ہونے کا شرف حاصل ہے، ان کی ولادت سے قبل ہی ان کے والد جناب سید محی الدین کا انتقال ہو چکا تھا اور سات برس کے ہوئے تو والدہ ماجدہ بھی اللہ کو پیاری ہو گئیں، مگر ان کے دوسرے عزیزوں کی پرورش و پرداخت نے انھیں کبھی اپنے یتیم ہونے کا احساس نہ ہونے دیا، ان کے خاندان میں کئی پشتوں سے انگریزی تعلیم کا رواج تھا اس لیے انھوں نے بھی انگریزی تعلیم شروع کی اور پٹنہ یونیورسٹی سے بی۔ اے اور ایم۔ اے کیا، علی گڈھ مسلم یونیورسٹی کے ٹریننگ کالج سے بھی ڈگری لی اور جامعہ ملیہ میں بھی کچھ مدت گذاری، پھر مولانا سید سلیمان ندویؒ کی نگاہ انتخاب ان پر پڑی اور ۱۹۳۵ء میں وہ دارالمصنفین آ گئے، یہاں تصنیف و تالیف کے کام سے ایسی دلچسپی اور مناسبت پیدا ہوئی کہ مرنے کے بعد ہی اس سے تعلق منقطع ہوا، ان کی غیر معمولی صلاحیت و قابلیت کی وجہ سے ناممکن تھا کہ کوئی ادارہ، یونیورسٹی اور انسٹی ٹیوٹ ان کا خیر مقدم نہ کرتا، جب کبھی بیش قرار تنخواہوں اور بڑے عہدوں کی پیش کش کی گئی تو انھوں نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ ؎

برو ایں دام بر مرغِ دگر نہ ٭ کہ عنقا را بلند است آشیانہ

کیا کیا انقلابات رونما ہوئے، مشکلات اور دشواریاں بھی پیش آئیں، کتنے رفقاء آئے اور گئے، مگر وہ ثبات و استقلال کی چٹان بنے رہے اور دار المصنفین کے قلیل مشاہرہ پر قانع ہو کر اسی سے وابستہ اور علم و فن کی خدمت پر خوش و خرم رہے، اللہ تعالیٰ نے ان کے اس ایثار و قربانی کا صلہ دیا، مرکزی حکومت نے ان کے علم و فضل کا اعتراف فارسی میں سند اور خلعت عطا کر کے کیا، اس سلسلہ میں ان کو پانچ ہزار سالانہ وظیفہ ملتا تھا، ان کو دوسرے ایوارڈ اور اعزاز بھی ملے، بعض اداروں اور اردو اکیڈمیوں نے بھی ان کی قدردانی کی۔

وہ جب دار المصنفین تشریف لائے تو یہ اس کے عروج و شباب کا زمانہ تھا، اس وقت اس کے سپہر علم و ادب پر مولانا سید سلیمان ندویؒ آفتاب اور مولانا عبد السلام ندویؒ ماہتاب بن کر ضو فشاں تھے، ان کے گرد مختلف سیارے بھی حلقہ زن ہو کر اپنی چمک دمک دکھا رہے تھے، سید صباح الدین صاحب نے بھی ان سیاروں میں شامل ہو کر اپنا علمی سفر شروع کیا، اور تاریخ ہند کو اپنا خاص موضوع بنایا، انھوں نے اس کا ایسا گہرا مطالعہ کیا کہ اس کے ماہر اور اتھارٹی ہو گئے اور اس میں مضامین و تصنیفات کا انبار لگا دیا، تصوف، شعر و ادب اور تنقید و تحقیق کے میدان میں بھی ان کا اشہب قلم رواں دواں رہتا تھا، بالآخر وہ دار المصنفین کے سربراہ اور شبلی و سلیمان کی مسند پر متمکن ہوئے تو انھوں نے اس کا بھی اپنے کو پوری طرح اہل ثابت کر دیا اور دار المصنفین کی گذشتہ علمی عظمت اور قدیم روایات کو برقرار رکھنے میں اپنی ساری صلاحیتیں اور توانائیاں صرف کر دیں اور اپنی سعی بلیغ سے دار المصنفین کے معیار و وقار، اس کی نفاست و آرایش اور خوش انتظامی اور خوش سلیقگی میں کوئی فرق محسوس نہ ہونے دیا۔

دار المصنفین کے علمی پروگرام میں ہندوستان کی تاریخ کا سلسلہ بھی شامل تھا، یہ کام یہاں کے دوسرے رفقاء مصنفین نے بھی انجام دیا، لیکن سید صباح الدین صاحب نے ہندوستان کے عہد وسطیٰ اور مسلمانوں کے دور حکومت کے گوناگوں پہلوؤں پر جو محققانہ اور مہتم بالشان کام انجام دیا، اس کی مثال اردو لٹریچر میں مشکل ہی سے ملے گی، انھوں نے سلسلۂ تاریخ ہند کو پایۂ تکمیل تک پہونچانے کے لیے متعدد جلدیں لکھیں جو ان کے گہرے علم و مطالعہ کا نچوڑ ہیں، ہندوستان کے ملوک اور تیموری سلاطین کی رزمیہ داستانیں تو تمام ہی مورخین سناتے رہے ہیں مگر ان کے علمی و ادبی کارناموں کو نمایاں کرنے اور علوم و معارف کی بزم آراستہ کرنے کا سہرا ان ہی کے سر ہے،



دار المصنفین کے سلسلۂ تاریخ ہند کا خاص مقصد یہ تھا کہ ہندوستان کے مسلم فرماں رواؤں کے متعلق انگریزوں اور دوسرے فتنہ پرداز مورخین نے جو شبہات اور بدگمانیاں پیدا کر دی ہیں ان کو دور کر کے ان کے زریں اور درخشاں کارناموں کو اس طرح پیش کیا جائے کہ ملک کے مختلف فرقوں اور طبقوں میں اتحاد و ہم آہنگی، محبت اور خیرسگالی کے جذبات فروغ پائیں اور تفریق، اختلاف، نفرت، کشمکش اور تصادم کی فضا کو ختم کیا جائے، ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم نے دار المصنفین کے جشن طلائی کے خطبۂ صدارت میں اس کی تاریخ نگاری کی خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ "اس مکتب فکر کے مصنفوں نے جہاں کہیں اسلامی تہذیب کے تعلقات قدیم یونانی، ایرانی، ہندی تہذیب سے دکھائے ہیں وہاں فصل کے بجائے وصل کے پہلو کو ابھارا ہے اور قصۂ سکندر و دارا سنانے پر حکایات مہر و وفا بیان کرنے کو ترجیح دی ہے ..... جب کہ ہمارے اکثر مورخ قرون وسطیٰ کے ہندوستان کو ایک بحر طوفان خیز بنا کر پیش کرتے تھے جس میں اسلامی تہذیب اور ہندو تہذیب کے دھارے ایک دوسرے سے الجھتے اور ٹکراتے رہتے تھے، دار المصنفین کے مورخوں نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ ان دونوں کا ملنا تصادم نہیں بلکہ امتزاج، سنگھرش نہیں بلکہ سنگم تھا"، انھوں نے تصانیف کے علاوہ اپنے مضامین اور معارف کے شذرات میں بھی ملک کی وحدت و سالمیت کو برقرار رکھنے، یہاں کی مختلف قوموں میں میل جول اور اتحاد و یک جہتی کو قائم رکھنے اور تصادم، نفرت، بُعد اور بیگانگی کو ختم کرنے کی کوشش کی ہے۔

انھوں نے تصوف کا گہرا مطالعہ کیا تھا، اس میں ان کی علمی نظر وسیع تھی، وہ اس کی تاریخ، اکابر صوفیہ کے حالات و واقعات، ان کے اقوال و ملفوظات اور ان کے سلاسل سے بخوبی آگاہ تھے، ان مسائل پر جب گفتگو کرتے تو ان کی باخبری کا پورا اندازہ ہوتا، ہندوستان کے صاحب تصانیف اور اکابر صوفیہ پر ایک ضخیم کتاب لکھ کر ان سے محبت و عقیدت کا حق بھی ادا کیا ہے، صوفیہ اور علمائے ربانی کے خلاف اگر ناروا اعتراضات کیے جاتے تو ان کا بہت مدلل جواب دیتے، جب ایک انگریزی کتاب "سولہویں اور سترہویں صدی میں شمالی ہند میں مسلمان مجددوں کی تحریکیں" شائع ہوئی جس کا اصل مقصد حضرت مجدد الف ثانیؒ کے خلاف زہر افشانی کرنا تھا تو اس کا معارف کے کئی نمبروں میں محققانہ جواب لکھا جس کو علمی حلقہ میں بہت پسند کیا گیا، تصوف کے بعض مراکز سے بھی ان کا رابطہ تھا، اپنے وطن جاتے تو پھلواری

کے مشہور علمی و دینی خانوادے کے بزرگوں سے ملتے، وہ ان کے سلسلہ کے بعض اذکار و اشغال کے پابند بھی تھے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی سے ہمیشہ ہی تعلق رہا، انکی معیت میں شیخ الحدیث مولانا محمد زکریاؒ کی خدمت میں بھی تشریف لیگئے اور ان سے باقاعدہ بیعت ہوئے۔

شعر و ادب، تحقیق و تنقید سے بھی ان کو شغف رہا، ابتدا ہی میں انجمن ترقی اردو سے دیوان فغاںؔ مرتب کرکے اپنے مقدمہ کے ساتھ شائع کیا، بزم تیموریہ اور بزم مملوکیہ بھی ان کے ادبی و تحقیقی ذوق کا ثبوت ہیں، "غالب مدح و قدح کی روشنی میں" لکھ کر اپنی تنقیدی بصیرت کا ثبوت دیا، اقبالؔ کے افکار و نظریات اور فلسفہ و شاعری پر بڑے باوزن مضامین لکھے اور مختلف اردو شعراء کے کلام پر بھی ان کی نگارشات معارف میں شائع ہوئیں، فارسی شعر و ادب پر ان کی اچھی اور گہری نظر تھی، امیر خسرو ان کے محبوب شعراء میں تھے، ان پر کئی کتابیں لکھیں جو آج علمی و تحقیقی کام کرنے والوں کا اچھا ماخذ ہیں۔

وہ برابر سفر بھی کرتے رہتے تھے، لیکن ان کے اکثر سفر علمی ہوتے تھے مختلف علمی و ادبی انجمنوں اور تعلیمی و تحقیقی اداروں کے ممبر تھے، آئے دن علمی مذاکروں، اہم کانفرنسوں اور بین الاقوامی سیمیناروں کے دعوت نامے ان کو موصول ہوتے تھے، ہندوستان اور پاکستان کے مختلف علاقوں کے علاوہ لندن اور امریکہ کے سیمیناروں میں بھی شریک ہوئے، ان کی شرکت سے علمی جلسوں کی رونق بڑھ جاتی اور سیمیناروں میں جان پڑ جاتی تھی، جب بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے تو سب پر چھا جاتے، اس وقت ان کی گل افشانی گفتار دیکھنے کے لائق ہوتی، تحریر و تقریر دونوں کشوروں میں یکساں ان کا سکہ رواں تھا، وہ جب کسی علمی کانفرنس کی روداد معارف میں لکھتے تو وہ اس قدر جامع، مکمل، موثر اور دلچسپ ہوتی کہ پڑھنے والا محسوس کرتا کہ وہ خود اجلاس میں شریک ہے، خود ان کے زیر اہتمام دارالمصنفین کی گولڈن جبلی منائی گئی، آل انڈیا اسلامک اسٹڈیز کانفرنس ہوئی اور "اسلام اور مستشرقین" کے موضوع پر ایک بین الاقوامی سیمینار منعقد ہوا جن میں ملک و بیرون ملک کے علماء و دانشور، اسلامی ملکوں کے سفراء اور ارباب دول اور ارکان حکومت بھی شریک ہوئے، اور یہ ساری تقریبات بخیر و خوبی انجام پائیں اور ہر اعتبار سے کامیاب رہیں۔

۱۹۳۵ء ہی سے معارف میں ان کے مضامین نکلنے لگے جن کا سلسلہ آخر دم تک قائم رہا، اس عرصہ میں گوناگوں مسائل و مباحث پر انھوں نے جو کچھ لکھا وہ لطف و لذت سے پڑھا گیا، اپنے احباب اور معاصر مشاہیر فضلاء کی رحلت پر جو غمناک اور اثر انگیز مضامین لکھے وہ سب ان کے مخصوص اور دلچسپ طرز تحریر کی وجہ سے بہت مقبول ہوئے،



جن کے دو مجموعے بھی چھپ چکے ہیں، معارف میں نکلنے والے ان کے شذرات بھی بہت پسند کیے جاتے تھے، کبھی کبھی ان میں بعض ایسے سلسلہ وار مضامین لکھے جو مستقل رسالہ کی حیثیت رکھتے ہیں، چودھویں صدی کے اختتام اور پندرہویں صدی کے آغاز کی مناسبت سے جو شذرات لکھے وہ دراصل گذشتہ صدیوں کی ملی تاریخ کا مرقع اور مسلمانوں اور ان کی حکومتوں کے عروج و زوال کی داستان ہے، "بابری مسجد" کی داغ بیل بھی معارف کے شذرات ہی میں پڑی تھی، اس کتاب میں نہایت محنت، جانفشانی، تلاش اور تحقیق سے تمام واقعات و حقائق کو بے کم و کاست پیش کیا گیا ہے، اور یہ اس موضوع پر مستند و ثقہ اور معتبر علمی و تاریخی دستاویز ہے۔

ان میں غیر معمولی قوت عمل تھی اور وہ دھن اور ارادے کے بڑے پکے تھے، جس کام کا بیڑا اٹھا لیتے اسے پایۂ تکمیل تک پہنچائے بغیر دم نہ لیتے تھے، تھکنا، ہمت ہارنا اور گھبرا جانا تو جانتے ہی نہ تھے، مسلسل محنت کرتے اور شب و روز علمی اشغال میں لگے رہتے، لکھنے پڑھنے بیٹھ جاتے تو اٹھنے کا نام نہ لیتے، سفر میں بھی ان کا علمی انہماک جاری رہتا، دفتری و انتظامی امور کو بھی بڑے شوق اور دلچسپی سے انجام دیتے تھے، دارالمصنفین کے نازک اور پیچیدہ مسائل میں الجھے رہنے اور سراسر غیر علمی کاموں میں لگے رہنے کے باوجود ان کے نشاط اور تازگی میں کمی نہ آتی تھی اور اس کے بعد بھی وہ پوری دلجمعی سے کاموں میں مشغول ہو جاتے، بڑھاپے میں بھی وہ جس قدر شوق و محنت سے دارالمصنفین کے علمی و انتظامی کاموں کو انجام دیتے تھے، اسے دیکھ کر جوانوں کو رشک ہوتا تھا، ان کو قدرت نے علمی ذوق کے ساتھ انتظامی سلیقہ بھی بخشا تھا، یہ دونوں متضاد اوصاف کم ہی لوگوں میں پائے جاتے ہیں۔

ملک کی تقسیم کے بعد دارالمصنفین موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا ہو گیا تھا، مولانا سید سلیمان ندوی جا چکے تھے اور مولانا مسعود علی ندوی حالات کی شدتوں سے بددل اور اپنی علالت و پیرانہ سالی کی وجہ سے معذور ہو گئے تھے، ایسے نازک دور میں ان کی مخفی صلاحیتیں دفعتہ بیدار ہو گئیں، مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی نے انھیں سراپا متحرک اور سرگرم عمل بنا دیا اور وہ دارالمصنفین کو بچانے، سنبھالنے اور اس کی ساکھ کو باقی رکھنے میں کامیاب ہو گئے، اسکی علمی سرگرمیاں بھی بدستور جاری رہیں اور تعمیری و انتظامی کام بھی خوش اسلوبی سے انجام پاتے رہے، شاہ صاحب کی وفات کے بعد سارا بوجھ تنہا ان کے کندھوں پر آ گیا مگر وہ تازہ دم رہے اور ان کا حوصلہ پست نہ ہوا، انکی

دماغ سوزی نے دارالمصنفین کا لہو گرم رکھا اور وہ علمی، انتظامی اور تعمیری لحاظ سے ترقی کرتا رہا، انھوں نے اس کو مالی حیثیت سے بھی مضبوط و مستحکم کیا،

وہ صوم و صلوٰۃ کے پابند تھے، سنن و نوافل بھی التزام سے ادا کرتے، روزانہ کلام پاک کی تلاوت ضرور کرتے، سفر میں بھی اس میں ناغہ نہ ہوتا، عمرہ اور خانہ کعبہ کی زیارت سے بھی مشرف ہوئے تھے، ان کی نجی زندگی صاف ستھری اور پاکیزہ تھی، طبیعت میں شرافت، مروت، لینت اور دلنوازی تھی، ان میں مذہبی و دینی حمیت اور قومی و ملی غیرت بھی تھی، ملت کے افتراق و انتشار اور تحزب کو سخت ناپسند کرتے تھے، مسلمانوں کی نئی نسل کی دینی تعلیم سے محرومی اور اردو زبان سے ناواقفیت پر اکثر اظہار افسوس کرتے، کسی کو تکلیف میں دیکھتے تو پریشان ہوجاتے، انکی سعی و سفارش سے بہت سے لوگوں کے کام ہوگئے اور انھیں ملازمت اور وظائف مل گئے، طلبا اور ریسرچ اسکالروں کو انکی ذات سے بڑا فیض پہونچا تھا، ان میں ضبط و تحمل اور عفو و حلم تھا، باوجود قدرت کے نہ کسی سے انتقام لیتے اور نہ اسے نقصان پہونچاتے، مہمانوں کی ضیافت میں ان کو خاص لطف ملتا تھا، دارالمصنفین میں جب کوئی مہمان آتا تو بہت خوش ہوتے اور اس کے آرام و راحت کا پورا خیال کرتے۔

ان کی وفات دارالمصنفین کیلیے واقعی جانکاہ حادثہ اور ناقابل تلافی نقصان ہے، وہ اس وقت جس آزمائش میں مبتلا ہے اس میں ان کی رہنمائی اور سربراہی کی بڑی احتیاج تھی مگر مصلحت خداوندی کو کون جانتا ہے، وہ عمر طبعی کو ضرور پہونچ گئے تھے مگر ان کی قوت کار، جوش عمل، قلم کی تازگی و شگفتگی اور تحریر کی رعنائی و دلکشی پہلے سے بھی زیادہ بڑھ گئی تھی، اور وہ مزید سرگرمی و جانفشانی سے اس کے علمی و انتظامی کاموں کو انجام دے رہے تھے، ان کی ذات دارالمصنفین کے لیے بڑا سہارا تھی، آج دارالمصنفین کا چپہ چپہ ان کی جدائی پر اشکبار اور ماتم گسار ہے۔

بار الہا! اپنے اس نیک بندہ اور دارالمصنفین کے بے لوث خدمت گذار کو اپنے دامن رحمت سے ڈھانک لے اور اس کی تربت کو پرانوار کر اللّٰھم صبب علیه شآبیب رحمتك و رضوانك یا ارحم الراحمین۔

اے کاروان شبلی کے مسافر الوداع! اے مملکت سلیمان کے تاجدار الفراق!!

اس حادثہ کے سلسلہ میں بکثرت تار اور تعزیتی خطوط موصول ہوئے ہیں سب کو فرداً فرداً جواب دینا مشکل ہے، کارکنان دارالمصنفین ان سب کی ہمدردیوں کے شکر گذار ہیں، ان شاء اللہ منتخب خطوط آیندہ شمارہ میں شائع ہوں گے، دارالمصنفین کی مجلس کے رکن جناب سید شہاب الدین دسنوی اسکے انتظامی و دفتری امور کی نگرانی کررہے ہیں اس سے بڑی ڈھارس مل رہی ہے۔



# مقالات

## سیرت نبویؐ اور مستشرقین

### منٹگمری واٹ کے افکار کا تنقیدی جائزہ

از ڈاکٹر عماد الدین خلیل، المعہد الحضاری، الموصل، عراق

ترجمہ: عبید اللہ کوٹی ندوی، رفیق دارالمصنفین

(۵)

واٹ کا مذکورہ فکری انتشار بھی قابل دید ہے، اس کا طرز فکر نہ تو مادی ہے جس کی وجہ سے وہ مذہبی صداقتوں کو رد کرتا ہو، اور نہ ہی وہ مومنانہ نقطۂ نظر رکھتا ہے جس کی بنا پر وہ مذہبی حقائق کو تسلیم کرتا ہو، مذہب کے بارے میں وہ درحقیقت پریشان خیالی میں مبتلا ہے۔

**عقیدۂ توحید** دوسرے تمام نبیوں کی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک واضح عقیدہ پیش کیا، جو صریح اور صاف لفظوں میں بیان کیا گیا ہے، اس کو آپ نہ تو ملتوی کر سکتے تھے اور نہ ہی اس سے دستبردار ہو سکتے تھے، اس میں کسی ترمیم یا تدریجی ارتقار کا امکان ہی نہ تھا، اور وہ دعوت اسلامی کے پہلے ہی مرحلہ میں پوری طرح پیش کردیا گیا تھا، ایک اللہ پر ایمان اور ہر شکل میں ان ہستیوں کا انکار جن کو کارخانۂ عالم میں شریک ٹھہرالیا گیا تھا، یہ وہ بنیادی عقیدہ ہے جو قرآن مجید میں ابتدا ہی سے بار بار پیش کیا گیا ہے، حضرت نوح، ہود، صالح، شعیب، موسیٰ و عیسیٰ علیہم السلام نے اپنی قوموں کے سامنے عقیدۂ توحید کو واضح کیا[۱]، ہر ایک نبی و رسول کا یہی پیغام تھا۔

[۱] تفصیل کیلیے دیکھیے قرآن مجید کی درج ذیل سورتیں اعراف ۵۹، ۶۵، ۷۱، ۷۳، ۸۵ ہود ۵۰، ۶۱، ۸۴، ۸۴، نمل ۴۵ و مائدہ ۱۱۶، نحل ۲، ۵

| | |
|---|---|
| وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ | اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا |
| اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا | جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا |
| فَاعْبُدُوْنِ۔ | کوئی معبود (ہونے کے لائق) نہیں، پس میری |
| (انبیاء: ۲۵) | ہی عبادت کیا کرو۔ |

دین اسلام کی طرف دعوت دیتے ہوئے ابتدائی لمحوں ہی میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اقدامات کی گہرائیوں کا پورے طور پر احساس تھا، انھیں یہ خبر تھی کہ ان کے دعوتی مشن کا دنیا والوں پر کیا اثر پڑیگا، اور انھیں اپنے مقاصد کی تکمیل میں کس کشمکش اور مقابلہ سے دوچار ہونا پڑے گا، چنانچہ انھوں نے یہ اعلان کر دیا تھا کہ مجھے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں کی طرف سے جنگ کے چیلنج کو قبول کر لوں[1]، آپؐ کی طرف سے توحید کی جو دعوت دی گئی وہ واضح تھی اور شرک کی تردید کے بارے میں بھی کسی رعایت یا نرمی اور لچک کا رویہ اختیار نہیں کیا گیا[2]۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جاہلیت کے ساتھ معرکہ آرائی میں توحید الٰہی کا تحفظ کیا اور اس کے بارہ میں کسی مفاہمت یا سمجھوتہ کو قبول نہیں کیا، آپؐ اس بات کو اچھی طرح جانتے تھے کہ توحید الٰہی سے معمولی انحراف بھی اسلامی عقیدہ کے اصل امتیاز کو ختم کر دے گا، کیونکہ نبوت کی ذمہ داریوں اور دینِ اسلام کے امتیازات میں عقیدۂ توحید ہی کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، قرآن مجید کی جو آیتیں بعد میں نازل ہوئیں ان میں توحید کے اساسی عقیدہ کی وسعتوں کو بیان کیا گیا ہے، اور زندگی کے مختلف پہلوؤں پر اس کے اثرات کی نشان دہی کی گئی ہے، مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ مغرب کے تدریجی ارتقاء کے تصور کے مطابق عقیدہ میں ارتقاء یا ترمیم و تغیر اور اضافہ کا عمل ہو رہا تھا کیونکہ

---

[1] بخاری: تجرید ج ۱، ص ۱۳ ط ۱۹۳۱ء [2] مثال کے طور پر دیکھیے قرآن مجید کی درج ذیل سورتیں: توبہ ۱۲۹ رعد ۳۰، کہف ۱۱۰، انبیاء ۱۰۸، قصص ۸۸، ص ۶۵، محمد ۱۹، مزمل ۹، بقرہ ۱۳۳، توبہ ۳۱۔



عقیدۂ توحید کی وہی اساس آخر تک برقرار تھی جس کی ابتدا میں تعلیم دی گئی، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی اساس پر قائم و دائم رہے، بعد میں آپ نے اس عقیدہ کے تقاضوں اور اس کی وسعتوں ہی کو بیان کیا ہے،

**عقیدہ اور شریعت** اس موقع پر عقیدہ اور شریعت کے درمیان فرق کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے، عقیدہ ہی شریعت کی بنیاد ہے، اور شریعت کے تمام احکام عقیدہ ہی کی عملی تفسیر ہیں، مگر احکام کی تفصیلات اور جزئیات سے نبی کو پیشتر آگاہی نہیں دی جاتی، بلکہ جیسے جیسے ان کا نزول ہوتا جاتا ہے نبی کو ان سے واقفیت ہوتی جاتی ہے، اس لیے شریعت کا معاملہ عقیدہ سے جداگانہ ہے، نبی کو ابتدا ہی سے عقیدہ کی گہرائیوں اور وسعتوں کا علم ہوتا ہے، عقیدہ کا تعلق کائنات، زندگی اور انجام کے بارہ میں ایک کامل اور بنیادی صداقت سے ہے، اس لیے نبی کو اس کے حدود، امتیازات اور بنیادی امور سے پیشگی واقفیت نہ ہو تو وہ انسان اور دنیا کے روبرو اور عالم فطرت اور تاریخ کے سامنے اپنی دعوتی سرگرمیوں کا آغاز کس طرح کرے گا؟

واٹ شیطانی فقروں کا بار بار ذکر کرتا ہے، اور یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ مشرکین مکہ کی طرف سے ایک اللہ کو تسلیم کرنے کے بدلہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مورتیوں کو برقرار رکھنے پر آمادہ ہو گئے تھے، اگرچہ واٹ کی اس پراگندہ خیالی کا جائزہ لیا جا چکا ہے، مگر وہ دوبارہ اسی کو ثابت کرنے پر مصر ہے، اس کی یہ کوشش ناپاک عزائم کا نتیجہ ہو یا اس کے پس پردہ تدریجی ارتقاء کا مغربی نظریہ کام کر رہا ہو، بہرحال ہم تدریجی ارتقاء کی روشنی میں بھی اس کا جائزہ لینے پر مجبور ہیں، اس کا خیال یہ ہے کہ لات و عزّیٰ اور منات کی دیویوں کو تسلیم کر لینے پر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ اس پر اظہار حیرت کرتے، کیونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنے طرز عمل کو اسلامی عقیدہ کے خلاف نہیں سمجھتے تھے، اصحاب رسولؐ کو

شروع ہی میں اس بات کا شعور حاصل ہو جانا چاہیے تھا کہ محمدؐ اسلامی عقیدہ کے پورے مفہوم سے اس وقت تک واقف نہیں تھے، توحید کے بارہ میں آپ کے تصورات مبہم اور پیچیدہ تھے، اور مذکورہ بالا مورتیوں کے تسلیم کر لینے کو آپ توحید کے منافی نہیں سمجھتے تھے، واٹ کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لات، عزیٰ اور منات کو اللہ سے کمتر مگر آسمانی مخلوق سمجھتے تھے۔

واٹ کو اپنی تحقیق کے مذکورۂ بالا انوکھے اور خام افکار کو پیش کرتے ہوئے یہ احساس نہیں رہا کہ یہ خیالات اسلام کی واضح تعلیمات اور دعوت توحید کی ان بنیادوں سے متصادم ہیں جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا ہی میں پیش کر دیا تھا، اور ان ہی کی پاکیزگی اور انفرادیت کو باقی رکھنے کے لیے آپؐ کو جلد ہی سارے عرب سے معرکہ آرائی کے لیے مجبور ہونا پڑا تھا۔

واٹ اسلام کی واضح اور قطعی بنیادوں کو تو رد کر دیتا ہے اور ایک ناقابل اعتبار اور عوامی روایت کو قبول کر لیتا ہے، پھر وہ حالات کا صحیح طور پر تجزیہ کرنے کے بجائے ساری بحث کو یہ کہکر خلط ملط کر دیتا ہے کہ

"محمدؐ لات وعزیٰ اور منات کو خداوند سے کمتر مگر آسمانی مخلوق سمجھتے تھے، جس طرح یہودیت اور عیسائیت میں فرشتوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔" (۱۷۰)

مورتیوں اور فرشتوں کے درمیان باہمی رشتہ کیا ہے؟ اس جگہ یا کسی بھی دوسرے موقع پر وہ کیا ضرورت پیش آئی جس کی وجہ سے واٹ نے مورتیوں کے ساتھ فرشتوں کا بھی تذکرہ کیا ہے؟ دونوں کے درمیان فرق کو واضح کرنے کے لیے، یا اس بنا پر کہ پہلی مثال تحریف دین کی ہے اور دوسری مثال ایک ایسے غیبی وجود کی ہے جس کی حقیقت قطعی اور واضح ہے، پہلی مثال معصیت الٰہی کی ہے اور دوسری مثال ایمان واطاعت اور فرماں برداری کا نمونہ ہے۔



واٹ نے اسلامی عقیدہ کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سنجیدہ موقف میں شک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، وہ مورتیوں اور فرشتوں کے درمیان غیر منطقی رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے، اور ایک من گھڑت واقعہ کا سہارا لیتا ہے، اس نے کئی بے جوڑ افسانے تراشے ہیں اور یہ تک لکھ دیا ہے کہ مکہ کے آخری دور میں قرآن مجید نے خداوندی مخلوق یعنی مورتیوں کا "جن" کہہ کر تذکرہ کیا ہے، اگرچہ مدنی دور میں ان ہی کو قرآن مجید نے بے حقیقت اور نام محض قرار دیا ہے۔

مورتیوں کا قرآن مجید میں "جن" کے نام سے کہیں بھی تذکرہ نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح ان کو خداوندی مخلوق قرار دینا بھی واٹ کی ایک ایجاد ہے، جس کو ثابت کرنے کے لیے قرآن وحدیث اور تاریخ سے کوئی ثبوت پیش کرنا اس کے لیے ممکن نہ تھا، اس لیے وہ کسی دلیل وثبوت کو پیش کرنے کے بجائے اپنے بے بنیاد خیال ہی کو پیش کر دینا کافی سمجھتا ہے، جب کہ قرآن وحدیث نے ہر جگہ شرک کی مذمت بیان کی ہے۔

مکی دور میں اور مدینہ میں اگر ان مورتیوں کو خداوندی مخلوق قرار دیا گیا ہوتا، جیسا کہ واٹ کا دعویٰ ہے تو پھر بت پرست قیادت اور مسلمانوں کے درمیان سخت معرکہ آرائی کی وجہ کیا تھی؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مشہور تاریخی فقرہ ہے جس کو اگرچہ واٹ نے نظر انداز کر دیا ہے مگر وہ فقرہ آج بھی تازہ اور اپنے اسلوب وانداز کے لحاظ سے اچھوتا ہے، آپؐ نے ایک مرتبہ فرمایا کہ "اے چچا اگر لوگ میرے ایک ہاتھ میں سورج اور دوسرے ہاتھ میں چاند رکھ دیں (یعنی اگر ان کے اختیار میں ہو اور وہ ان دونوں کو میرے حدود سلطنت میں شامل کر سکیں) اس شرط پر کہ میں اس بات کو چھوڑ دوں تب بھی میں اس کو ترک نہیں کروں گا، یہاں تک کہ یا تو اللہ تعالیٰ اسے غالب کر دیں، اور یا میری گردن جدا ہو جائے، اس فقرہ میں

هٰذَا الْاَمْر (اس بات) کا مفہوم بالکل واضح تھا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شرک کی ہر ایک قسم کو ترک کرنے اور توحید خالص کو اپنانے کی تعلیم دیا کرتے تھے، مگر واٹ تمام صداقتوں سے روگردانی کرتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ:

"یہ واقعہ توحید سے شعوری طور پر پسپائی کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ اس کے ذریعہ ان نظریات کی ترجمانی ہوتی ہے جن کی طرف سے محمدؐ نے ہمیشہ مدافعت کی ہے۔"[1]

مگر واٹ کے یہ پراگندہ خیالات اور اس کے خام اور ناتواں افکار حقائق کا سامنا کرتے ہی ہوا ہو جاتے ہیں، اس لیے ان کے بارہ میں اب کسی تفصیلی بحث کی ضرورت نہیں ہے۔

**شبہات کی تخم ریزی**

واقعات سیرت کو مغرب کے غلط تصورات کے آئینہ میں دیکھنے کی وجہ سے واٹ نے اپنے خام نتائج فکر و ناقص تجزیوں پر بھروسہ کیا ہے، اس کے یہاں اگرچہ دوسرے مستشرقین کے مقابلہ میں کام و دہن کی تلخی زیادہ نہیں ہے، تاہم حقائق نبوت کو اس نے بھی توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی ان کوششوں کو یا تو سادگی اور کم علمی کا نام دیا جاسکتا ہے یا انھیں بدنیتی اور عیاری پر محمول کیا جائے گا، مشرق و مغرب کے تحقیقی اداروں میں مستشرقین نے اسلام اور اس کے عقائد پر اپنے ظن و تخمین کی مدد سے جو بحثیں کی ہیں ان میں سنجیدگی کا فقدان ہے، ان میں بے مقصد کھلواڑ کے ذریعہ سچائی سے انحراف کیا گیا ہے، واٹ کا بھی یہی طرز عمل ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

"محمدؐ پر نزول وحی کے وقت پہلے تجربہ کی جو نازک صورت حال گذری اس کے باوجود ابتدا ہی سے ان کا یہ خیال ہوگیا تھا کہ ان پر جو الفاظ وارد ہو رہے ہیں وہ وحی الٰہی ہیں، یقین کی یہ کیفیت ان کی عمومی دعوت میں ابتدا ہی سے ظاہر ہو چکی تھی۔"[1]

وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ

[1] محمد ایٹ مکہ (عربی ایڈیشن) ص ۲۰۳۔



"ایک مورخ کو یہ بات تسلیم کر لینی چاہیے کہ محمدؐ اپنے اس خیال میں سچے ہیں کہ آپ کے پاس بیرونی سرچشمہ سے وحی کی آمد ہوتی تھی، اور یہ بات بھی کہ وحی کی آمد سے پہلے آپؐ نے ممکن ہے کہ کچھ لوگوں سے ان واقعات کا ایک حصہ سنا ہو جن کا قرآن نے ذکر کیا ہے، اور تب مورخ کو یہ موضوع ماہرین فقہ کے سپرد کر دینا چاہیے جو ان دونوں باتوں میں کسی طرح تطبیق دیں۔"[1]

اسی طرح آخرت کے بارہ میں محمدؐ سے جب یہ سوال کیا گیا کہ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا (یہ لوگ آپ سے قیامت کے متعلق پوچھتے ہیں کہ وہ کب واقع ہوگی) تو ہمیں اس کے جواب میں شک کی علامتیں ملتی ہیں، اور قرآن اس سوال کو رد کر دیتا ہے، یا جواب سے پہلو تہی کرتا ہے، کیونکہ یہ ممکن تھا کہ اس کا جواب محمدؐ کے لیے پریشانی کا سبب بن جاتا، ان سے سوال پوچھنے کا مقصد بھی یہی تھا۔"[2]

**دین اسلام کے بارہ میں محدود تصورات**

واٹ کے مذکورہ خیالات تدریجی ارتقاء کے مغربی نظریہ ہی کا نتیجہ ہیں، وہ یہ سمجھتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکی دور کے آخری دنوں تک اپنے پیغام کے وسیع حدود سے ناواقف تھے، انھیں یہ معلوم نہ تھا کہ یہ پیغام صرف قریش یا عربوں ہی کے لیے نہیں بلکہ ساری دنیا کے لیے ہے، حالانکہ دوسرے مستشرقین کی طرح واٹ نے بھی قرآن مجید کی ان تصریحات سے آنکھیں چرائی ہیں جن میں مکی دور کے آغاز ہی میں قطعی انداز میں یہ بات کہہ دی گئی تھی کہ دعوت اسلامی کا خطاب پوری دنیا سے ہے، انھوں نے یہ حقیقت بھی نظر انداز کر دی ہے کہ انبیائے کرام علیہم السلام بے خبری کے ساتھ اپنے قدم نہیں اٹھاتے، وہ جس رخ پر چلتے ہیں اس میں وہ اپنے نصب العین اور اپنی راہ کے تمام فاصلوں کا پورا شعور رکھتے ہیں، روشن ہدایتوں کی موجودگی میں ان کے قدم بصیرت اور اعتماد کے ساتھ آگے

[1] محمد ایٹ مکہ (عربی ایڈیشن) ص ۲۰۵ [2] ایضاً ص ۲۰۰۔

بڑھتے ہیں، ان کے برعکس دوسرے لیڈر اور رہنما اپنی ذہانت اور دور اندیشی ہی کا سرمایہ لے کر آگے آتے ہیں، اور اپنے ہی اندازوں کے مطابق پروگرام بناتے ہیں، ان کے لیے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ ان کے یہ اندازے مستقبل میں درست ثابت ہوں، یا ان کے منصوبے مستقبل کے نقشہ میں بھی پوری طرح فٹ ہو جائیں، لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا کی ہدایت کے لیے بھیجے جانے والے انبیاء مستقبل پر نظر رکھتے ہیں، دعوت کے ابتدائی مرحلوں ہی میں اللہ تعالیٰ کی مرضی اور رہنمائی کی وجہ سے انبیائے کرام کے ہاتھوں میں مستقبل کی باگ ڈور ہوتی ہے، چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قدم بصیرت کے ساتھ مستقبل کے حالات کے پیش نظر اٹھتا تھا، قرآن مجید کی ابتدائی آیتوں ہی میں دعوت اسلامی کی عالمی نوعیت کو واضح کر دیا گیا تھا، مثلاً:

قُلْ لَّآ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا، إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ. (انعام ۹۰)

آپ کہہ دیجیے کہ میں تم سے اس پر کچھ معاوضہ نہیں چاہتا، یہ تو صرف تمام جہان والوں کے لیے ایک نصیحت ہے۔

وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ. (یوسف ۱۰۴)

اور آپ ان سے اس پر کچھ معاوضہ تو چاہتے نہیں، یہ تو صرف تمام دنیا جہان والوں کے لیے ایک نصیحت ہے۔

وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (انبیاء ۱۰۷)

اے نبی! ہم نے تو آپ کو دنیا والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا. (فرقان ۱)

بڑی عالی شان ذات ہے جس نے یہ فیصلہ کی کتاب اپنے بندۂ خاص پر نازل فرمائی تاکہ وہ تمام دنیا جہان والوں کے لیے ڈرانے والا ہو۔



إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ. (ص ۸۷)

یہ قرآن تو جہان والوں کے لیے ایک نصیحت ہے۔

وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (قلم ۵۲)

حالانکہ یہ قرآن تمام جہان کے لیے نصیحت ہے

فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ؟ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ. (تکویر ۲۶-۲۷)

تو تم لوگ کدھر چلے جا رہے ہو، یہ تو دنیا جہان والوں کے لیے ایک بڑا نصیحت نامہ ہے۔

وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَّنَذِيرًا (سبا ۲۸)

اور ہم نے آپ کو تمام ہی انسانوں کے لیے بشیر و نذیر بنا کر بھیجا ہے۔

واٹ کی تحریروں میں قطعیت اور یقین کا لب و لہجہ نہیں ملتا، تاہم اس موقع پر بڑی قطعیت کے ساتھ وہ لکھتا ہے کہ:

"ہمیں یقین ہے کہ محمدؐ نے اسی وقت (طائف سے واپسی کے بعد) دیہاتی قبیلوں کو اسلام میں داخل ہونے کی دعوت دینی شروع کی، اس سرگرمی کے پس پردہ تمام عربوں کو متحد کرنے کا مبہم خیال چھپا ہوا تھا۔[1]

اپنے آپ کو محمدؐ نے ابتداء میں قریش ہی کے لیے خاص طور پر رسول قرار دیا تھا، ہمارے پاس ایسا کوئی ذریعہ موجود نہیں ہے جس سے ہم یہ سمجھ سکیں کہ محمدؐ نے ابو طالب کی وفات سے پہلے یا اس کے بعد اپنے پیغام کی حدوں کو اس قدر وسیع کر دیا تھا کہ اس کے دائرہ میں پورا عرب شامل ہو جاتا، صورت حال کی ابتری نے ان کو اپنی دعوت کی توسیع کے لیے مجبور کر دیا،

[1] محمد ایٹ مکہ (عربی) ص ۲۲۳۔

چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مکہ کے آخری تین سالوں میں ہم انھیں دیہاتی قبیلوں اور طائف ،
اور یثرب کے باشندوں سے ہی رابطہ قائم کرتے ہوئے دیکھتے ہیں[1]۔"

دین وسیاست میں فرق | واٹ نے ایک جگہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ تصویر پیش کی ہے کہ وہ دین وسیاست کے درمیان فرق سے ناواقف تھے ، انھیں یہ خبر نہیں تھی کہ ایسا پیغام لازمی طور پر انھیں قیادت کے مرکز تک پہونچا دے گا ، وہ مغربی تصور کے مطابق خالص مذہبی کردار ادا کرنے کے علاوہ کسی اور حیثیت اور کردار کے بارے میں نہیں سوچا کرتے تھے ۔

"وہ صرف ایک آگاہی دینے والے شخص تھے ..... اپنی مذہبی تجویزوں کو پیش کرتے ہوئے ان پر یہ لازم تھا کہ سیاسی پہلوؤں سے بھی آگاہ کرتے[2]" (اس کے ساتھ ہی واٹ یہ بھی لکھتا ہے کہ) مذکورہ حالات میں پیغام نبوت اور سیاسی رہنما کی ذمہ داری کے درمیان کا فاصلہ جاری اور برقرار رہنا ممکن نہیں تھا ، یعنی چونکہ عربوں کی نظر میں حکمرانی کے لیے لازمی صفات اور صلاحیتیں متعین تھیں ، اس لیے ایسا طرز سیاست اختیار کرنا کسی انسان کے بس میں نہیں تھا جس کی بعد میں اللہ یا اس کے نبی کے ارشاد سے تردید ہو جائے ، اسی طرح قریش سے سخت کشمکش کا آغاز ان کے معبودوں کی طرف اشارہ کرنے پر شروع ہو گیا ، جیسا کہ سورۂ کا وزن اگرچہ خالص مذہبی نوعیت کی معلوم ہوتی ہے ، مگر اسی نے محمدؐ کو فتح مکہ پر آمادہ کیا[3]"

اس بحث کو طول دیتے ہوئے واٹ یہ بھی کہتا ہے کہ :

"اس بارہ میں کوئی شبہ نہیں کہ کشمکش کا بنیادی سبب سرداران قریش کا یہ احساس تھا کہ محمدؐ کا یہ یقین کہ وہ نبیؐ ہیں سیاسی نتائج کا سبب ہوگا ، قدیم عربی رواج یہ تھا کہ

[1] محمد ایٹ مکہ (عربی) ص ۲۱۹ [2] ایضاً ص ۱۷۷ [3] ایضاً ص ۱۷۷ - ۱۷۸)



عقل وحکمت اور ہوشیاری میں جو شخص سب سے زیادہ ممتاز ہو ، قبیلہ میں وہی سردار بنایا جائے ، مکہ کے باشندے اگر محمدؐ کے انذار و وعید پر ایمان لے آتے ، اور ان تدبیروں کو معلوم کرتے جن کے ذریعہ ان معاملات کا انتظام کیا جانا تھا تو (اعلان نبوت کے بعد) محمدؐ کے سوا ان کی خیر خواہی کا مستحق دوسرا اور کون ہو سکتا تھا[1]۔"

سیاسی قیادت کے لیے قریش کے سامنے کوئی اہم رکاوٹ کھڑی نہ ہو جاتی اگر سرداران قریش کو مذہب اور سیاست اور دعوت اسلامی اور سیاسی قیادت کے درمیانی رشتہ کا ادراک تھا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا شعور وادراک کیوں نہ ہوتا ؟ جبکہ خود واٹ نے یہ اعتراف کیا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم عقل وحکمت کے لحاظ سے قریش میں ہر ایک سے بڑھ کر تھے ۔

مکی اور مدنی دور میں فرق | واٹ مسلم معاشرہ کے مرحلہ وار ارتقاء کو بھی اپنی تنقید کا نشانہ بناتا ہے ، حالانکہ ایک بہتر سماج کی تشکیل میں کئی مرحلوں کا وجود ایک لازمی امر ہے ، مگر وہ اس مسئلہ کا ذکر کرتے ہوئے ایک عام قاری کے ذہن میں یہ خیال پیوست کرنا چاہتا ہے کہ قرآن مجید نے قریش کے ساتھ کسی پیچیدگی یا الجھن سے بچنے کے لیے مختلف تدبیریں کیں ، سود مکہ کی اقتصادی سرگرمیوں کا ایک اہم ستون تھا ، قرآن مجید نے ہجرت کے بعد بھی ایک طویل عرصہ تک اس کی ممانعت میں تاخیر کی ، اور دولت کے بارہ میں قریش کے شخصی رویہ ہی پر تنقید کی ، واٹ کے بقول :

"سرداران مکہ کی نگاہ اس قدر دور رس تھی کہ انھوں نے اس تناقض کو سمجھ لیا تھا ، جو قرآنی تعلیمات اور اس تجارتی سرمایہ کے درمیان موجود تھا ، جس پر ان کی زندگی کا دارومدار تھا ، اسی وجہ سے ہجرت کے طویل عرصہ کے بعد ہی سود کی ممانعت کا حکم آیا ، جب کہ واقعہ یہ ہے

[1] محمد ایٹ مکہ ص ۲۱۴ ۔

کہ دولت کے بارہ میں قریش کے شخصی رویہ پر تنقید ابتدا ہی سے سامنے آچکی تھی[1]۔"

اسلامیات کا مطالعہ کرنے والا کوئی شخص اس بات کو تسلیم کرنے میں دشواری محسوس کریگا کہ واٹ جیسا باخبر مستشرق، اسلام میں عقیدہ اور شریعت کے فرق سے بے خبر ہے، اور اس بات سے بھی کہ اسلامی تاریخ میں مکی دور، مدنی دور سے مختلف تھا، پہلے دور میں تحریک اسلامی کی توجہ عقیدہ کی تشکیل اور استحکام پر مرکوز تھی جب کہ دوسرے دور میں عقیدہ کے استحکام کے ساتھ ہی قانون و شریعت کا مرحلہ درپیش تھا، ایک اسلامی حکومت وجود میں آچکی تھی اور اس کی وجہ سے قانونی اور تنظیمی اداروں کی تشکیل کی ضرورت تھی، اس دور ثانی میں جو کچھ ہوا وہ اسلام کی بنیادوں میں ترمیم و تغیر کا معاملہ نہ تھا، بلکہ تنظیم میں بتدریج ترجیحات کا مسئلہ تھا، جس کی طرف توجہ رہی، مدینہ میں اسلامی معاشرہ اور اسلامی حکومت وجود میں آچکی تھی، مگر واٹ اس کے باوجود یہ لکھتا ہے کہ:

> ہم یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ ہجرت کے وقت اپنے اہم خطوط کار کے لحاظ سے اسلام بدل چکا تھا، اس کے زیادہ تر ادارے ابتدائی مرحلہ میں تھے، ابھی تک نمازوں کی اور اسی طرح عبادت کی حدبندی نہیں ہو سکی تھی، اسلام کے دوسرے ارکان روزہ، زکوٰۃ، حج اور شہادت کا ابھی کامل ظہور نہیں ہوا تھا، اس کے باوجود اللہ، آخرت، جنت اور دوزخ اور نبیوں کی بعثت کے بنیادی افکار پوری طرح واضح تھے[2]۔"

اسلام کے زیادہ تر ادارے وجود کے مرحلہ میں تھے یا یہ ادارے ابتدائی مرحلہ میں تھے، دونوں باتوں میں نمایاں فرق ہے، ہجرت کے وقت یہ تنظیمی ادارے وجود میں نہیں آئے تھے، مگر مدینہ کی طرف ہجرت کے بعد اسلامی معاشرہ اور اسلامی حکومت کے وجود میں آجانے کی وجہ سے

---

[1] محمد ایٹ مکہ ص ۲۱۵ [2] ایضاً ص ۲۳۸ - ۲۳۹۔



ان تنظیمی اداروں کی ضرورت پڑی، ہجرت سے قبل ان اداروں کے ابتدائی مرحلہ کا کوئی موقع ہی نہ تھا، اس وقت تو معاشرہ کی تربیت اور اصلاح عقیدہ ہی کی طرف ساری توجہ تھی، مگر واٹ نے دونوں عہد کے بنیادی امتیازات سے صرف نظر کر کے ایسے "الفاظ" استعمال کیے ہیں، جو اس کے تدریجی ارتقاء کے مغربی تصور سے ہم آہنگ ہوں۔

**تاریخ اسلامی پر اقتصادی حالات کا اثر**

تاریخ پر اقتصادی حالات کے اثر کا انیسویں اور بیسویں صدی میں کافی چرچا ہوا ہے، کارل مارکس اور انجلز کی وجہ سے تاریخ انسانی کے ارتقاء میں اقتصادی محرک کو اصل قرار دے دیا گیا، اور مذہب و اخلاق یا فنون لطیفہ تک میں جو بھی تغیرات ہوئے ان کے پیچھے اقتصادی صورت حال کو بنیادی عنصر تسلیم کر لیا گیا، جن مورخوں نے تاریخی مادیت کے نظریہ کو قبول نہیں کیا انھیں بھی اس بات پر اصرار تھا کہ ہر ایک تاریخی واقعہ کو اقتصادی محرک ہی کی روشنی میں دیکھا جائے، لیکن مزید تحقیقات کے نتیجہ میں تسلیم کیا جانے لگا کہ اقتصادی عنصر کے علاوہ تاریخ میں دوسرے اسباب کی وجہ سے بھی تغیرات رونما ہوئے ہیں، مستشرقین نے بھی مذکورہ نظریہ کو قبول کرنے میں احتیاط کا کام لیا ہے، یورپ کے تاریخی واقعات کے مقابلہ میں مستشرقین کو تاریخ اسلامی کا مطالعہ کرتے ہوئے شاید یہ بات زیادہ محسوس ہوئی کہ صرف تاریخی مادیت ہی کے ذریعہ ان کی توجیہ ممکن نہیں، چنانچہ واٹ ان مستشرقین میں شمار کیا جاتا ہے جنھوں نے تاریخ کی مادی توجیہ کو رد کر دیا ہے۔

تاریخ انسانی پر اقتصادی حالات کا بھی اثر پڑتا ہے، مگر ان کو تاریخی تغیرات کا اصل سبب قرار نہیں دیا جا سکتا، واٹ کے نزدیک تاریخ کی حرکت میں مادی حالات عمومی حیثیت سے اور اقتصادی حالات خاص طور پر اثر انداز ہوتے ہیں، چنانچہ وہ کہتا ہے:

"مورخین کا انداز تحقیق و بحث موجودہ صدی کے نصف آخر میں تبدیل ہوا، انھوں نے خاص طور پر تاریخ میں پیوست مادی عوامل کو بہتر طور پر سمجھا ہے، مطلب یہ ہے کہ اس مدت میں وہ مذہبی پہلو کو نظر انداز کرنے یا اس کی اہمیت کو کم کرنے کے بجائے بہت سے اقتصادی، سماجی اور سیاسی مسائل کے اثر کو متعین کرنے کے لیے فکرمند رہے ہیں، مجھ جیسے لوگوں نے تو یہ خیال بھی ترک کر دیا ہے کہ یہ محرکات عمومی حیثیت سے حالات کی رفتار کی تشریح بھی کر سکتے ہیں، مورخین کو ان اسباب و محرکات کی اہمیت کا اعتراف بھی کرنا چاہیے مگر محمدؐ کی سیرت کی یہ خصوصیت نہیں ہے کہ اس کے مصادر و مآخذ کا جائزہ لیا جائے جس قدر اہمیت اس بات کی ہے کہ مادی محرکات کی طرف توجہ کی جائے، اور ان کی روشنی میں ان متعدد سوالوں کا جواب دیا جائے جو ماضی میں کم ہی اٹھائے گئے ہیں[1]"

واٹ نے بظاہر اپنی طرف سے محتاط رویہ اپنانے کا اعلان کیا ہے، مگر وہ اس کے باوجود تحقیق کا جو انداز اختیار کرتا ہے اس میں اقتصادی عنصر کو اہمیت ہی نہیں بلکہ بنیادی حیثیت حاصل ہو گئی ہے، اس نے مادی حالات کا تجزیہ کرتے ہوئے اپنی بحث و تحقیق کی جو مثالیں پیش کی ہیں وہ صرف اقتصادی امور سے تعلق رکھتی ہیں، اور ان ہی کی روشنی میں وہ واقعات سیرت کی تشریح کرتا ہے، چنانچہ مکی دور میں جن لوگوں نے اسلام قبول کیا ان کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے واٹ نے طبقاتی کشمکش کا سہارا لیا ہے، اس کا یہ خیال ہے کہ

"اسلام نے اجتماعی سطح پر نچلے طبقہ سے مدد نہیں لی، بلکہ ان لوگوں سے طاقت حاصل کی، جو درمیانی طبقہ سے تعلق رکھتے تھے، یہ لوگ بلند درجوں پر فائز افراد کے اور اپنے درمیان فرق کو محسوس کرتے تھے، اور یہ کہہ کر اپنے کو مطمئن کر لیتے تھے کہ انھیں بلند حیثیت لوگوں سے کچھ ہی کم حیثیت

لہ محمد ایٹ مکہ (مقدمہ) ص ۶-۷



حاصل ہے، چنانچہ جاگیرداروں اور تنگ دستوں کے درمیان کشمکش نہیں ہوئی بلکہ جاگیرداروں سے اس طبقہ کی کشمکش رہی جو ان سے حیثیت میں کچھ ہی کم تھا[1]"

نئے دین یا کسی جدید عقیدہ کو مسلمانوں یا غیر مسلموں نے اگر قبول کیا ہے تو اس کی وجہ کا تعین کرنے کے لیے مادی نقطۂ نظر درست نہیں ہے، کیونکہ تجربات سے اس کی تردید ہوتی ہے شکم سیری اور معدہ کی خانہ پری کے بجائے اس کی وجہ انسان کی پیچیدہ نفسیات میں چھپی ہوئی ہے، روحانی تشنگی، فکری آسودگی اور ذاتی اطمینان کی وجہ سے دین و عقیدہ کو قبول کیا جاتا ہے، یہی بنیادی محرکات ہیں ان کے علاوہ احساس و شعور پر جسمانی لذتیں بھی اثر انداز ہوتی ہیں، مگر ان کی حیثیت ثانوی ہے۔

اسلامی تاریخ میں قبول اسلام کے واقعات کا جائزہ لینے سے مادی نقطۂ نظر کی بالکل ہی تردید ہو جاتی ہے، دور اول کے مسلمانوں میں درمیانی حیثیت کے لوگ اور تاجر بھی تھے اور کمزور مسلمان اور دوسروں کی پناہ میں رہنے والے افراد بھی، یہ لوگ طبقاتی کشمکش میں اقتصادی اسباب کی وجہ سے مسلمان نہیں ہوئے، انھیں ظلم و جور کا شکار ہونا پڑا، اور ترک اسلام کی صورت میں انھیں بہت سی چیزوں کی لالچ دی گئی، مگر وہ دین جدید پر ثابت قدم رہے، اس لیے اقتصادی امور کے بجائے ان کے لیے اسلامی عقیدہ ہی کشش کا اصل سبب تھا، ان میں سے کئی افراد کے مسلمان ہونے کی وجہ تاریخی روایات میں موجود ہے، مثلاً حضرت عثمان بن مظعونؓ ظہور اسلام سے پہلے ہی دین حق کی جستجو کرنے والوں میں شامل تھے، حضرت سعیدؓ بن زید کے والد موحد تھے، اور دین ابراہیمی کو معلوم کرنے کی فکر میں رہتے تھے، خالدؓ بن سعید بن العاص نے اسلام قبول کیا جس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے خواب میں یہ دیکھا کہ وہ آتشیں گڑھے کے کنارہ پر ہیں، جس کی طرف

لہ محمد ایٹ مکہ (مقدمہ) ص ۱۶۰۔

ان کے باپ انھیں ڈھکیل رہے ہیں، مگر کوئی دوسرا شخص ان کو بچانے کے لیے دوسری طرف ہٹا رہا ہے۔ کچھ عرصہ بعد حضرت عمرؓ بن خطاب نے قرآن مجید کی آیتیں سنیں اور یہ دیکھا کہ اذیت رسانی کے باوجود ان کی بہن اسلام پر ثابت قدم رہیں تو وہ بھی متاثر ہوئے اور مسلمان ہوگئے، ایک بڑی تعداد قرآن مجید کی آیتیں سن کر مسلمان ہوئی، قرآن مجید کے معجزانہ طرز بیان اور اس کی موثر آیتوں کو سن کر ان کے اندرون میں ہلچل پیدا ہوگئی، ان کے ضمیر پاک ہوگئے، ان کے دلوں کی کجی دور ہوگئی، ان کے اندر بصیرت، یقین وایمان اور سلامت روی پیدا ہوگئی اور ان کے اندر جو انقلابی ہلچل پیدا ہوئی کیا وہ معدہ وشکم کا خود غرضانہ طوفان تھا جو بھوک اور مفلسی نے پیدا کر دیا تھا، حضرت عثمانؓ بن عفان کو ہر طرح کا اعزاز ملا ہوا تھا، دولت مند تھے، با اثر تھے، اپنی قوم میں محبوب اور مقبول تھے، پُر امن زندگی گذار رہے تھے، دعوت اسلامی اپنے ابتدائی مرحلے میں تھی، انتہائی پیچیدہ، دشوار اور نازک مرحلہ میں انھوں نے جاہلیت کے خلاف بغاوت کی، اپنی قوم اور خاندان کے مقابلہ میں راحت وتنعم اور عزت وآسودگی کو چھوڑ کر انھوں نے اس زندگی کو قبول کر لیا جس میں نفرت اور خوف اور فقر وتکلیف کا سر وسامان موجود تھا، ان کے چچا نے اپنے آبائی دین کی طرف واپس لے جانے کے لیے انھیں سزا دی کوڑوں سے ان کو مارا، مگر وہ دین اسلام پر جمے رہے، کیا وجہ تھی کہ حضرت ابوبکرؓ اور دوسرے مسلمان اپنی گاڑھی کمائی اور نجی دولت کو اسلام کی راہ میں خرچ کرتے رہے، یہاں تک کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے یہ پوچھا کہ اے ابوبکر! اپنے گھر والوں کے لیے کیا چھوڑ کر آئے ہو؟ وہ جواب دیتے ہیں کہ ان کے لیے میں نے اللہ اور اس کے رسولؐ کو رکھ چھوڑا ہے، حضرت سعدؓ بن ابی وقاص خوش حال اور خوش لباس تھے، ان کو ان کی ماں نے رسیوں سے باندھ رکھا تھا، اور دین اسلام کو ترک کرنے کے لیے مختلف تدبیریں اختیار کی تھیں،



مگر سعدؓ بن ابی وقاص نے ان کو صرف یہ جواب دیا کہ "اے میری ماں! اللہ کی قسم اگر آپ سو مرتبہ بھی مر کر جی اٹھیں تب بھی میں اسلام پر ثابت قدم رہوں گا"۔ ایسے واقعات اور بھی بہت سے صحابۂ کرام کے ساتھ پیش آئے، مگر وہ کیوں مسلمان ہوئے تھے اور کیونکر اسلام پر ثابت قدم رہے؟ واٹ ہی نے یہ لکھا ہے کہ:

"بہترین خاندانوں کے نوجوان اسلام سے وابستہ ہوگئے تھے، خالدؓ بن سعید اس جماعت کا سب سے بہتر نمونہ ہیں، لیکن ان کے سوا اور لوگ بھی ہیں، یہ سب سے زیادہ طاقتور خاندانوں اور سب سے زیادہ مشہور قبیلوں سے نکل کر آرہے تھے، مکہ کے صاحبان اقتدار سے ان کے رابطے بڑے گہرے اور مضبوط تھے، اور وہ لوگ محمدؐ کے دشمنوں میں پیش پیش تھے، ہمارے لیے اس بات کی طرف بھی اشارہ کرنا ضروری ہے کہ معرکۂ بدر میں ایسے بھائیوں، باپوں، بیٹوں اور چچا اور بھتیجوں کی بہت سی مثالیں ہیں جو دونوں صفوں میں آمنے سامنے ایک دوسرے سے جنگ کر رہے تھے"[1]

واٹ اپنے خیالات کی آپ ہی تردید کر رہا ہے، مکہ کے خوش حال دولت مند اور درمیانی طبقہ کے یہ افراد جو اقتدار اور حیثیت کے لحاظ سے مکہ کے بلند اور مشہور ترین قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے انھوں نے کس دین کو قبول کیا تھا؟ اس دین کو جس میں قرآن مجید کی ابتدائی آیتوں ہی کے ذریعہ (سورۂ علق اور سورۂ قلم وغیرہ[2] میں) ان کے لیڈروں اور دولت مندوں پر بجلیاں گرائی جارہی تھیں، ان آیتوں میں ان دولت مندوں کی مذمت کی گئی تھی جو پریشان حال اور ضرورت مند طبقوں پر

---

[1] محمد ایٹ مکہ ص ۱۵۸ [2] دیکھیے سورۂ زخرف ۲۲ - ۲۳، ہود ۱۱۶، مزمل ۱۱ - ۱۲، بنی اسرائیل ۱۶، واقعہ ۴۱ حاقہ ۲۵ - ۲۹، ہمزہ ۱ - ۴، سبا ۳۱ - ۳۷، غافر ۴۷ - ۴۸، ابراہیم ۲۱، احزاب ۶۶ - ۶۷، اعراف ۳۶ - ۴۰، فرقان ۲۱ - ۴۲، انعام ۱۲۳، جاثیہ ۳۱، جن ۲۴، نازعات ۲۸ - ۲۹، نبا ۲۱ - ۲۲ مزید دیکھیے محاضرات صالح احمد علی ج ۱ ص ۳۵۰، ۳۵۹

خرچ کرنے سے اپنے ہاتھوں کو روکے رکھتے ہیں قرآن مجید نے انھیں خرچ کرنے کی تعلیم دی اور اس سرکش قیادت کے خلاف جنگ چھیڑ دی جو اپنی طاقت کے نشہ میں مست ہو کر حق اور صداقت سے بغاوت پر آمادہ تھی[1]

واٹ نے حضرت عمر بن الخطاب رضؓ کے قبول اسلام کی وجہ بیان کرتے ہوئے بھی مادی نقطۂ نظر کا سہارا لیا ہے، اس کے نزدیک ان کا قبیلہ زوال اور افراتفری سے دوچار تھا اور وہ اسلام قبول کر کے اپنے قبیلے کو بلندی تک پہونچانا چاہتے تھے، ان کا قبول اسلام مفاد پرستی پر مبنی تھا، واٹ کا یہ بیان ہے کہ :

"ہمیں حضرت عمرؓ کے قبول اسلام کے پس پردہ کچھ بھی اقتصادی محرکات نظر نہیں آتے، مگر اس کے باوجود عمرؓ کو اگرچہ قبیلہ میں اپنی حیثیت پر اعتماد تھا، مگر مکہ میں اپنے قبیلہ کی حیثیت کی وجہ سے وہ تنگی محسوس کرتے تھے، یہ بات بعید از قیاس نہیں ہے کہ اسی احساس کی وجہ سے ان کی نفرت اپنے ان ساتھیوں کے خلاف بڑھ گئی ہو جن کے ہاتھ میں قبیلہ کا اقتدار تھا، اس اندیشہ کی وجہ سے کہ اگر یہ لوگ مسلمان ہو گئے، تو قبیلہ کی عام حالت غیر متوازن ہو جائے گی"[2]

**مکہ میں مسلمانوں کے بائیکاٹ کی وجہ**

شعب ابوطالب میں مسلمانوں کا مشہور بائیکاٹ اور پھر اس کی ناکامی کو بھی واٹ نے اقتصادی مفادات ہی کی روشنی میں دیکھا ہے، اس کے خیال میں :

"(بائیکاٹ کی دستاویز پر دستخط کرنے سے) عبد شمس کے علاوہ دوسرے شرکا کی غیر حاضری کی اہمیت نہ تھی، مگر اس کی وجہ سے یقین ہو جاتا ہے کہ یہ قبیلہ اپنے مشترکہ مفادات کی وجہ سے بنی مخزوم سے گہرے روابط استوار کرنے کے لیے کوشاں تھا، اس لیے یہ ضروری تھا کہ قدیم معاہدوں کے مقابلہ میں یہ مفاد اس کی سیاست کا رخ متعین کر دے، بائیکاٹ کی کارروائی میں

[1] دروزہ : سیرۃ الرسول ج ا ص ۱۶۵ [2] محمد ایٹ مکہ ص ۱۶۳ - ۱۶۴ -



توقف پیدا کر دینے والے اسباب کے بارے میں اگر ہمارے لیے کوئی رائے دینا درست ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ ان کو وقت گذرنے کے ساتھ ہی یہ احساس ہو گیا تھا کہ یہ معاہدہ اور بائیکاٹ ان طاقتور قبیلوں کی حیثیت کو اور زیادہ مضبوط کر دے گا، جو مکہ کی تجارت اور تمام قبیلوں کو بے حیثیت کر دینے کے کاموں پر نظر رکھتے ہیں"[1]

یہ بائیکاٹ جن حالات میں ختم ہوا ان کی تفصیلات معروف ہیں[2]، دراصل ظلم کے مقابلہ میں انسانی غیرت و حمیت اور مظلوموں کے تحفظ کا جذبہ انسانی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے انسان میں اخلاقی قدروں کا احساس نہ ہو یا انسانی معاشرہ کے بجائے کیڑوں مکوڑوں کا جمگھٹا ہو تو پھر ذاتی مفادات سے ہٹ کر بلند اخلاقی قدروں کا تصور ہی ناممکن ہو جائے گا، قدیم عربوں کے اخلاقی اصول ایک اٹل اور تاریخی حیثیت رکھتے تھے، بائیکاٹ کا خاتمہ ہوا تو اس کے پس پشت انسانی ہمدردی کے جذبات کارفرما تھے، اقتصادی حالات یا مادی اسباب کا وہاں کوئی وجود ہی نہ تھا۔

واٹ نے لامانس کا ایک اقتباس نقل کیا ہے جو یہ ثابت کرتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اقتصادی نفع اندوزی کو دعوت اسلامی کے حامیوں کی جستجو میں قربان کر دیا تھا، مگر واٹ نے لامانس کی توجیہ کو قبول نہیں کیا، بلکہ وہ لکھتا ہے کہ :

"محمدؐ نے عبد یالیل اور ان کے بھائی سے رابطہ قائم کیا، یہ لوگ عمرو بن عمیر کے قبیلہ سے تھے، جو قریش کے حلیف قبائل میں تھا، اس طرح یہ لوگ قریش کے حامی اور مددگار تھے، غالباً (۹) بنو مخزوم کے مالی غلبہ سے ان کو آزاد کر دینے کی لالچ دے کر محمدؐ کو یہ توقع ہوئی کہ اس طرح وہ ان کو اپنی طرف مائل کر لیں گے"[3]

[1] محمد ایٹ مکہ ص ۱۹۶ [2] تفصیل کیلئے دیکھئے تہذیب ابن ہشام ص ۸۹ - ۹۱ تاریخ طبری ج ۲ ص ۳۴۱ - ۳۴۲، انساب للبلاذری ج ا ص ۲۳۵، طبقات ابن سعد ۱/۱/۱۴۱، الکامل ابن اثیر ج ۲ ص ۸۷ - ۹۰ [3] محمد ایٹ مکہ ص ۲۲۱۔

ایک اور جگہ واٹ نے ظہور "اسلام کو بدویانہ اقتصادیات سے نکال کر تجارتی اقتصادیات کے دور میں منتقل کرنے والا ایک رابطہ" قرار دیا ہے، مگر اس سے پہلے اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ "تمام باتوں کی طرح اس زمانہ کی بے چینیاں بھی خالص مذہبی نوعیت کی تھیں"، اس کے بعد آخر میں وہ یہ سوال کرتا ہے کہ "پھر کیا وہاں کوئی تضاد تھا یا یہ بات ہے کہ دونوں نظریے باہم یکجا ہو سکتے ہیں؟"[۱]
ایک اور موقع پر واٹ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ "دونوں نظریوں کا یکجا ہونا ممکن ہے"[۲]۔

**صحیح نقطۂ نظر** اسلام نے مادی اسباب اور اقتصادی محرکات کو یقیناً ایک اہم حیثیت دی ہے، سیرت کے کچھ واقعات وہ ہیں جن کو ان ہی محرکات کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے، مگر اسلام انسانیت کے لیے اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام ہے، اور اللہ کی طرف سے بھیجا ہوا دین ہے، جو ہر طرح کے حالات اور تبدیلیوں میں اپنی افادیت اور ضرورت کو برقرار رکھے گا، وہ ایک انقلابی دعوت ہے جس کے اثرات مادی یا اقتصادی حالات کے مقابلہ میں کہیں زیادہ گہرے اور دور رس ہیں، عقیدہ اور تاریخ انسانی پر اسلام نے جو ہمہ گیر اثرات ڈالے ہیں، انھیں محدود اقتصادی یا مادی اصطلاحات کے ذریعہ بیان نہیں کیا جا سکتا، چنانچہ واٹ نے اقتصادی محرک پر گفتگو کرتے ہوئے زیادہ معروضیت پسندی کا ثبوت دیا ہے، وہ کبھی تو اس محرک کی اولین حیثیت کا انکار کرتا ہے اور کہیں اسلامی نقطۂ نظر سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے جس میں تمام سیاسی، سماجی اور اقتصادی تبدیلیوں کی حقیقی بنیاد مذہب کو قرار دیا گیا ہے، واٹ کا یہ تجزیہ تاریخ کے مادی تجزیہ سے بالکل ہی مختلف ہے، وہ کہتا ہے کہ:

"ہم اپنے موقف کو یہ کہہ کر متعین کر سکتے ہیں کہ محمدؐ اگرچہ اپنے زمانہ میں اور اپنے ملک میں سیاسی، سماجی اور اقتصادی امراض کا وسیع علم رکھتے تھے تاہم وہ مذہبی گوشہ کو اصل اور بنیاد

۱؎ محمد ایٹ مکہ ص ۱۳۴ - ۱۳۵ ۲؎ ایضاً ص ۱۶۲۔



قرار دیتے تھے، اس لیے اسی گوشہ پر انھوں نے اپنی توجہ مرکوز کر دی، اس طرح انھوں نے نئی امت کے اخلاق کو بھی متعین کر دیا، چنانچہ ابتدائی مسلمانوں نے اپنے عقائد اور مذہبی امتیازات کی طرف سختی سے دھیان دیا، کی دور میں خصوصاً جب کہ مخالفین کے ساتھ مقابلہ میں تیزی آگئی اور محمدؐ کی نبوت اختلاف کا بنیادی موضوع بن گئی، اس وقت بھی اگر کوئی شخص سیاست کی طرف متوجہ ہوتا تو وہ مسلمانوں کے درمیان اطمینان سے نہ رہ پاتا، کیونکہ مسلمانوں کے خیالات کا رخ مذہب کی طرف ہو گیا تھا، اسی لیے مذہب ہی کی بنیاد پر لوگوں کو اسلام کی دعوت دی گئی، اسلام قبول کرنے میں بھی شعوری طور پر سیاسی یا اقتصادی امور کا تقریباً کوئی اثر نہیں پڑا، یہ ہماری رائے ہے، اور ہمیں یہ یقین ہے کہ محمدؐ اور ان کے روشن خیال متبعین کو اپنے پیغام کی سیاسی اور سماجی اہمیت کا احساس تھا، ان کے لحاظ سے یہ خیالات مسلمانوں کے معاملات کی تنظیم میں اثر انداز ہوئے[۱]"

تاریخ کے مادی تجزیہ نے اگرچہ جا بجا واٹ کے مذکورۂ بالا نظریہ کو متاثر کیا ہے، تاہم وہ ایک اور جگہ اپنے خیال کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

"محمدؐ نے جس دشواری کا مقابلہ کیا اس میں سیاسی، سماجی، فکری اور اقتصادی پہلو موجود تھے، مگر ان کا پیغام بنیادی طور پر مذہبی تھا، اور وہ اس طرح کہ اس پیغام نے اصل دشواری میں پوشیدہ مذہبی اسباب کا علاج کرنے کی کوشش کی، مگر اس کے نتیجہ میں دوسرے گوشوں کا حل بھی نکل آیا، اسی وجہ سے مخالفت نے مختلف شکلیں اختیار کر لیں[۲]"

یہ نقطۂ نظر مادی سبب کو نظر انداز نہیں کرتا، بلکہ اس کو مناسب اہمیت بھی دیتا ہے، چنانچہ واٹ اس نقطۂ نظر پر زور دیتے ہوئے کہتا ہے کہ "مادی اسباب مذہبی اسباب کی نفی

۱؎ محمد ایٹ مکہ (عربی ایڈیشن) ص ۱۶۴ - ۱۶۵ ۲؎ ایضاً ص ۲۱۶۔

نہیں کرتے، یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، سچ تو یہ ہے کہ مذہبی افکار کا وجود ضروری ہے تاکہ لوگوں کو اس صورت حال کا شعور حاصل ہو جس میں وہ زندگی گذارتے ہوں، ان مقاصد کا ادراک ہو جن کے لیے وہ جد وجہد کریں، فکر و نظر مذہبی ہو تو سیاسی، اقتصادی اور سماجی مظاہر میں بھی اس کا اثر نمایاں ہوگا، مشرق قریب میں یہی ہوا، مگر اہل مغرب کی نظروں میں یہ عجیب و غریب صورت حال تھی، ہمیں اس بارہ میں بے بصر نہیں ہونا چاہیے کہ محمدؐ نے جس تحریک کی قیادت کی اس میں مذہبی پہلو ہمیشہ نہایت ہی صحت اور مضبوطی کے ساتھ دوسرے پہلوؤں سے وابستہ رہا ہے[1]۔

واٹ نے یہاں اقتصادی محرکات کے بارہ میں مغرب کی تقلیدی گرفت سے آزاد ہوجانے کی صلاحیت کا ثبوت فراہم کیا ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں یہ سوال کرتا ہے:

> "کیا اس گفت گو کا مطلب یہ ہے کہ حجاز میں نئے دین کا ظہور اور پھر ایران، شام اور شمالی افریقہ میں اس کی اشاعت کا کسی اہم اقتصادی تبدیلی سے تعلق تھا؟"

اس سوال کا جواب خود واٹ ہی نے دیا ہے، وہ یہ لکھتا ہے کہ "کچھ لوگوں نے مذکورہ سوال کے جواب میں یہ نشاندہی کی ہے کہ جزیرۃ العرب کے صحرا میں قحط تھا، اور بھوک کی وجہ سے یہ عرب فتوحات کی راہ پر چل پڑے تھے، لیکن اقتصادی تغیر کے عام اصول کو یہاں وقتی طور پر چھوڑ کر ہمارے لیے یہ اشارہ کر دینا کافی ہوگا، کہ صحرا میں موسمی حالات کی خرابی کے بارہ میں ہمارے پاس کوئی قابل اعتماد ثبوت موجود نہیں ہے[2]۔" "اس ریگستان میں زندگی گذارنا ان کو پسند تھا، محمدؐ کے صحابہ کے متعلق ہمیں یہ معلوم ہے کہ جزیرۃ العرب کے باہر فتوحات کے دوران میں وہ

---

۱؎ محمد ایٹ مکہ (عربی ایڈیشن) ص ۲۳۹۔ ۲۴۰ ۲؎ دیکھیے آرنلڈ ٹوائن بی کی کتاب دراسۃ فی التاریخ (عربی ترجمہ) ج ۳ ص ۴۲۹، ۴۴۵، ۴۵۲، ۴۵۴۔



وہ صحرا میں اپنی پسندیدہ زندگی کی طرف بار بار واپس آجایا کرتے تھے، اس سے ہم کو یہ احساس بھی ہوجاتا ہے کہ ماضی کے مقابلہ میں دیہاتی عربوں کی حالت اب زیادہ خراب نہیں تھی، بلکہ مکہ کی روز افزوں ترقی کی وجہ سے ان کو استفادہ کا موقع مل رہا تھا، اس لیے وہ اب زیادہ بہتر زندگی گذار رہے تھے، حجاز میں چھوٹی چھوٹی صنعتیں موجود تھیں جن کا مقصد خاص طور پر دیہاتی اور شہری عربوں کی ضرورتوں کو پورا کرنا تھا، چمڑے کا سامان بھی تیار ہوتا جس کا مرکز طائف تھا، لیکن محمدؐ کی سیرت نگاری میں ان صنعتوں کی اہمیت اس قدر نہیں ہے کہ ہم انھیں موثر عامل تسلیم کرلیں[1]۔"

تاریخ کی مادی تشریح کے دلدادہ ہر ایسی بات کو مضبوطی سے پکڑ لیتے ہیں جو ان کے اقتصادی نقطۂ نظر کو کچھ بھی سہارا دیتی ہو، مثلاً چمڑے کی صنعت یا انگور، جو سرکہ اور شراب بنانے میں کام آتا، یا اسی طرح کی دوسری صنعتیں، یہ ماہرین اقتصادیات حقائق کو نظر انداز کرکے نبوت، شعر و شاعری اور حکمت و فلسفہ کو اپنے مادی اصولوں کی زمین میں ڈھونڈتے رہ جاتے ہیں، پھر وہ اپنے تجزیہ کی جانفشانی سے حیرت انگیز نتیجے برآمد کرلیتے ہیں، واٹ نے مادی نقطۂ نظر کو رد کر دیا ہے، اس نقطۂ نظر کے مطابق پیش کردہ نتائج کو وہ تضادات کا مجموعہ قرار دیتا ہے، وہ اگرچہ خود بھی کئی جگہ تضادات میں مبتلا ہوا ہے مگر مادی نقطۂ نظر کے بارے میں اس کے خیالات واضح ہیں، چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

> "کمزور اور ناتواں افراد نے زیادہ تر اپنے داخلی اور خارجی اضطراب ہی کی وجہ سے اسلام کو قبول کیا تھا، وہ اقتصادی یا سیاسی مفاد سے زیادہ متاثر نہیں ہوئے، ..... اگر کچھ لوگوں کو اسلام کے سیاسی و اقتصادی پہلو نے اسلام قبول کرنے پر آمادہ کیا ہو تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے، مگر اس کے باوجود ایسے لوگوں کی تعداد زیادہ معلوم نہیں ہوتی[2]۔"

---

۱؎ محمد ایٹ مکہ ص ۱۹، ۲۰ ۲؎ ایضاً ص ۱۶۴۔

واٹ نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں تاریخی واقعات کی تشریح میں مادی محرک کی طرف بہت زیادہ توجہ کرنے کی دعوت دی تھی، مگر اس نے اس سلسلہ میں منطقی اصولوں، تاریخی صداقتوں اور تاریخ میں انسانی کردار کی پیچیدگیوں کو نظر انداز نہیں کیا، اس نے مادی محرک کا زیادہ دور تک ساتھ نہیں دیا، اس طرح اس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ وہ ان تمام لوگوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ معروضیت پسند ہے جو مادی محرکات کے فریب میں آگئے، اور بہت سی غلطیوں میں پڑ گئے، البتہ واٹ مغربی ذہنیت کے نفسیاتی اثرات سے آزاد نہیں ہو سکا اس کی وجہ سے وہ اپنے توازن کو بھی قائم نہیں رکھ سکا، ہم اگرچہ یہ بات نہ بھی کہیں کہ اس نے غلطیوں کا ارتکاب کیا ہے، مگر یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ وہ بار بار غلط فہمی کی سرحد میں داخل ہو گیا ہے۔

**عمومی تبصرہ** مستشرقین کی تحقیقات کو پرکھنے کے بعد ہم اس نتیجہ تک پہونچے ہیں، کہ ان میں سیرت طیبہ کے مقام و معیار کا لحاظ نہیں کیا گیا ہے، ہم اگر جذباتی انداز سے بالاتر ہو کر سوچیں تو عقلی طور پر ان کے لیے ایسا ممکن بھی نہیں ہے، وہ نفسیاتی پیچیدگیوں سے آزاد ہو کر اور مذہبی تعصب، تاریخی کشمکش اور اپنے مادی نظریات سے ماوراء ہو کر ہی سیرت طیبہ کا منصفانہ طور پر مطالعہ کر سکتے ہیں، اور عام حالات میں یہ ان کے لیے ممکن بھی نہیں ہے، اسی لیے سیرت پاک کے امتیازات اور اس کی گہرائیوں سے وہ بے خبر رہتے ہیں، ان مستشرقین میں بھی بڑا فرق ہے، مثلاً واٹ کا لامانس یا ولہاوزن سے تقابل کریں تو ان میں سے ایک کے یہاں ہمدردانہ نقطۂ نظر ملے گا، تو دوسرا مستشرق تمسخر کرنے والا معلوم ہوگا، جس کو سنجیدہ بحثوں سے کوئی مناسبت ہی نہیں، وہ سب وشتم ہی کو اپنا شیوہ بنائے ہوئے ہے، بہرحال دونوں طرح کے مستشرقین میں



مخالفانہ جذبات یا احساس غیریت میں کمی بیشی کا فرق تو ہو سکتا ہے، لیکن ان کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں ہے، واٹ دوسرے مستشرقین کے برعکس زیادہ غیر جانب دار ہے اس نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں اس کا تذکرہ کیا ہے، اور دوسرے لوگوں نے بھی اس کے بارے میں یہی رائے دی ہے، اس کے متعلق برطانوی مستشرق گب کی رائے گذر چکی ہے، فرانسیسی مستشرق میکسم روڈنسن نے یہ لکھا ہے کہ:

"یہ بڑی نادر بات ہے کہ تمہارے سامنے وہ صاحب علم ہے، جو صرف تحقیقی مواد کو اکٹھا کرنے ہی کا اہتمام نہیں کرتا ہے بلکہ نئے نئے سوال سامنے لاتا اور پھر علمی انداز میں ان کے جوابات بھی دیتا ہے، مزید برآں وہ سچائی کے مقابلہ میں کسی فکر حیلہ گر سے کام لینے کے بجائے علمی طور پر سخت دیانت دار ہے، کشادہ خیالی علمی دیانت اور حقیقت کی جستجو میں مہارت واٹ کا امتیاز ہے، اور اسی امتیاز نے پیغمبر اسلامؐ کا مطالعہ کرنے کے سلسلہ میں اس کی کتاب کو ایک تاریخی واقعہ بنا دیا ہے[1]"

ہم نے واٹ کی کتاب کا تفصیلی جائزہ لے کر یہ بتایا ہے کہ اس کے انداز تحقیق میں چند در چند خامیاں پائی جاتی ہیں، وہ شک و شبہہ کی فضا تیار کرتا ہے یہاں تک کہ بعض تسلیم شدہ حقائق اور تاریخی صداقتوں کے بارے میں بھی شبہات کی تخم ریزی کرتا ہے، وہ ان کیفیتوں کا انکار کر بیٹھتا ہے، جن کا تذکرہ ماحول اور مذاق طبیعت کی وجہ سے اسلامی تاریخ کے ابتدائی دور میں کیا گیا ہے، وہ اپنے مفروضات کی روشنی میں

[1] محمدؐ ایٹ مدینہ (عربی ترجمہ: شعبان برکات) مکتبۂ عصریہ بیروت، ٹائٹل پیج، روڈنسن کی رائے کا ایک اقتباس۔

مشتبہ اور خیالی باتوں کو ایک واقعہ کی طرح قطعی انداز میں بیان کرتا ہے، وہ اپنے ماحول کے مخصوص طرز فکر کی روشنی میں قدیم تاریخی واقعات کو جانچنے پرکھنے کی کوشش کرتا ہے، اور ان احساسات و جذبات کو بھی منطق کے اصولوں کا تابع بنانا چاہتا ہے جو منطق کی دسترس سے باہر ہیں۔

بہر حال یہ مستشرقین اپنی غیر جانب داری، معروضیت اور وسیع مطالعہ کے باوجود سیرت طیبہ پر کوئی بہتر اور معیاری تحقیق پیش نہیں کرسکے، سیرت نبویؐ کی روح اور مزاج سے ناواقفیت اور مادی طرز فکر کی وجہ سے وہ واقعات سیرت کا صحیح طور پر تجزیہ بھی نہیں کرسکے، ان کی تحقیقات سے سیرت طیبہ کی اصل روح مجروح ہوئی ہے، اور دانستہ یا نادانستہ انھوں نے صداقتوں کا انکار کیا، غلط فہمیوں کی تخم ریزی کی، اور اپنے مادی طرز فکر سے نبوت کے چہرہ کو داغدار کیا ہے۔

(ختم)

---





# اقبال کا تصور زمان و مکان اور صوفیہ[1]

از

ڈاکٹر سید وحید اشرف، پروفیسر فارسی، دانش گاہ مدراس

اقبال کا نظریۂ زمان و مکان کوئی نیا نظریہ نہیں ہے، اور اس تصور زمان و مکان سے انھوں نے جو نتائج حاصل کیے ان میں بھی کلیۃً کوئی ندرت نہیں ہے، اقبال سے پہلے صرف وجودی صوفیہ نے زمان و مکان کی حقیقت کا انکشاف کیا تھا، اور اسے توحید کے عقیدے سے مربوط کیا تھا، لیکن یہ مسئلہ اتنا دقیق ہے کہ ماضی میں غیر صوفی علماء نے صوفیہ کے ساتھ صرف عقیدت مندی کی بنا پر اسے تسلیم کیا تھا، مگر اقبال نے اسے وجودی صوفیہ کا پیدا کردہ مسئلہ سمجھ کر نہ اسے غیر اسلامی قرار دیا، اور نہ محض عقیدت مندی میں اسے آنکھ بند کرکے تسلیم کرلیا، بلکہ نظری طور پر اس کی تصدیق کی اور اسے اسلام کے نظریۂ توحید سے مربوط سمجھا، اقبال کے نظریۂ زمان و مکان کی اہمیت خاص طور پر اس وجہ سے ہے کہ انھوں نے ایک ایسے نظریہ کی تصدیق و تبلیغ کی جسے سب سے پہلے وجودی صوفیہ نے صرف آشکارا کیا، بلکہ اسے نظریۂ وحدت الوجود پر مبنی قرار دیا۔

اقبال کے نظریۂ زمان و مکان کا دوسرا اہم پہلو ادبی بھی ہے، کیونکہ اس تصور نے ان کو وہ جمالیاتی ذوق بخشا جو مسجد قرطبہ جیسی نظم کی شکل میں ظاہر ہوا، اور قیاس ہے کہ اس تصور کے تحت کسی

---

[1] یہ مقالہ فروری ۱۹۸۶ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اقبال پر منعقدہ بین الاقوامی سیمینار میں پڑھا گیا تھا۔

زبان میں اتنا بڑا ادبی شاہکار وجود میں نہ آیا ہوگا۔

نظریۂ زمان و مکان کوئی ایسا مسئلہ معلوم نہیں ہوتا جس سے بظاہر براہ راست دینی احکام متعلق ہوں، یا اساسی طور پر دین کا اس سے کسی طرح کا رشتہ ہو، لیکن اقبال نے واضح طور پر تسلیم کیا کہ اس کا رشتہ توحید کے صحیح تصور سے ہے، اسی لیے اس کی طرف خاص توجہ دی اور توحید سے وابستہ رکھتے ہوئے اسے اپنے فلسفۂ عمل سے مربوط کر دیا، اس کے علاوہ فرانسیسی فلسفی برگسان کے نظریۂ زمان و مکان کی اصلاح کرنا بھی ایک بنیادی مقصود تھا، تاکہ دہری لوگوں کو بھی یہ معلوم ہو جائے کہ زمان و مکان عقیدۂ توحید ہی سے مربوط ہے، دین کے بنیادی عقیدہ سے مربوط ہونے کے باوجود عام لوگوں کے لیے اس مسئلہ کا ادراک اسی طرح مشکل ہے جس طرح آئن اسٹائن کے نظریہ اضافی کا سائنس کے عام طالب علموں کے لیے سمجھنا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ دین کے بنیادی تصور سے مربوط ہونے کے باوجود نظریۂ زمان و مکان کا ادراک عام لوگوں کے لیے ضروری نہیں تھا۔

**نظریۂ زمان و مکان کے تین پہلو**

اقبال کے نظریۂ زمان و مکان کے تین پہلو ہیں، اس کا ایک سرا سائنس سے ملتا ہے، دوسرا فلسفہ سے اور تیسرا مذہب سے، لیکن درحقیقت اقبال کے نظریہ کو سائنسی طریقۂ کار سے کوئی سروکار نہیں ہے، سائنسی تجربات کا اثر انسان کی ذات سے خارج میں ہوتا ہے، یہ محض ایک مادی عمل ہے، جس کے نتائج کا تعلق انسان کی شخصیت، اخلاق، روح اور زندگی کی قدروں سے نہیں ہوتا، اس لیے ہمیں یہاں سائنسی انکشافات سے متعلق صرف اسی قدر کہنا کافی ہوگا کہ جدید ترین سائنسی نظریہ اقبال کے نظریۂ زمان و مکان کی تصدیق کرتا ہے، اس تصدیق کی یہ اہمیت ضرور ہے کہ اس سے مذہب اور فلسفہ کے اس نظریہ اور اس سے اخذ کردہ نتائج کی اہمیت اور اس کی سچائی ان لوگوں پر بھی آشکارا ہو جاتی ہے جو مادی تجربہ کے بغیر روحانی تجربہ کا ادراک نہیں کر سکتے، یا نظری طور پر حقائق اشیاء تک پہونچنے سے قاصر ہیں، یا صوفیہ کے روحانی تجربات کو محض وہمی سمجھتے ہیں۔



**آئن اسٹائن کا نظریہ**

یہاں اپنے اس خیال کا اظہار کر دینا ضروری ہے کہ سائنسی نظریہ کی بنیاد پر کوئی محکم عقیدہ نہیں بن سکتا، کیونکہ کوئی بھی سائنسی نظریہ کسی دوسرے سائنسی نظریہ سے بدل سکتا ہے، زمان و مکان سے متعلق سائنس کا جدید ترین نظریہ وہ ہے جسے آئن اسٹائن نے پیش کیا ہے، راقم سائنس کا طالب علم نہیں کہ آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافی کو اچھی طرح پیش کر سکے، یہاں صرف اس کے خلاصہ کو نقل کیا جاتا ہے، جسے ایک مشہور ماہر طبیعیات فرٹ جاف کیپرا نے اپنی کتاب دی تاؤ آف فزکس میں بیان کیا ہے، یہ جزوی بیان اقبال کے نظریۂ زمان و مکان کے مطابق ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

> "زمان و مکان کی تقسیم صرف ہمارا ذہنی رویہ ہے، زمان و مکان کے ناپنے کے سارے پیمانے محض اضافی ہیں، زمان و مکان دو الگ الگ حقیقتیں نہیں ہیں، یہ دونوں ایک ہیں، اور ناقابل تقسیم ہیں، اس کے اندر وقت اور ظرف کا تعین صرف ہمارے مشاہدے پر مبنی ہے، ہمارے مشاہدے سے الگ ان کا وجود نہیں ہے۔"

مشہور سائنسداں Mendel Sachs کی زبان میں:

> "زمان و مکان کے متعلقات صرف وہ نسبتیں ہیں جنھیں دیکھنے والا محسوس کرتا ہے، اور اپنی زبان میں صرف ان نسبتوں کا اظہار کرتا ہے۔"[1]

یہاں موضوع کے سیاق و سباق کے تحت سائنسی نظریہ کے ذکر کرنے کا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ اب سائنسی نظریہ بھی اقبال کے نظریۂ زمان و مکان کی تصدیق کرتا ہے، لیکن چونکہ سائنسی طریقۂ کار سے اقبال کو تعلق نہیں، کیونکہ مذہب اور فلسفہ کا طریق کار سائنس کے طریقۂ کار سے

---

[1] The Tao of Physics Page 185.

مختلف ہے، اس لیے سائنسی بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

**فلسفہ و مذہب کا فرق**

فلاسفہ سائنس پر فلسفہ کو ترجیح دیتے ہیں، اس کا سبب یہی ہے کہ ان کے نزدیک فلسفہ کا تعلق انسان کی شخصیت اور روح سے ہے، اس لیے فلسفہ ایک لمحہ کے لیے بھی اس کی شخصیت سے جدا نہیں ہو سکتا، وہ ہر وقت شخصیت کی تعمیر و ترقی میں ساتھ ساتھ رہتا ہے، اقبال نے بال جبریل میں فلسفہ و مذہب کے زیر عنوان دونوں کے متعلق خود اپنا نظریہ پیش کیا ہے، اس کے علاوہ مذہب اور فلسفہ کے متعلق ان کے اور بھی اشعار ہیں، اقبال نے مذہب اور فلسفہ میں یہ فرق بتایا ہے کہ فلسفہ شے کی حقیقت دریافت کرتا ہے، اور مذہب زندگی کا نصب العین متعین کرتا ہے، یعنی اقبال زندگی کا نصب العین متعین کرنے کی ذمہ داری فلسفہ پر نہیں ڈالتے، فلسفہ اپنے دریافت کردہ حقائق سے نتائج بھی اخذ کرتا ہے لیکن مذہبی نصب العین ہی ان کی تائید و تصدیق کر سکتا ہے، یہاں سے عقل کے حدود قائم ہو جاتے ہیں اور مذہب فلسفہ کو خط مستقیم سے انحراف کی اجازت نہیں دے سکتا۔

**زمان و مکان ناقابل تقسیم**

اقبال نے زمان و مکان کو ناقابل تقسیم قرار دیا ہے، یہ وہ مسلسل رو ہے جس میں نہ دن ہے، نہ رات، نہ سال و ماہ، یہ ساری تقسیم ہمارا اپنا ذہنی رویہ ہے، در اصل لا محدود زمان و مکان کے لیے الفاظ تسلسل اور رَو کا استعمال بھی صرف اپنی تفہیم کے لیے ہے، ورنہ یہ الفاظ بھی محدود ہی کے لیے استعمال ہو سکتے ہیں، اس لیے حقیقت وہی ہے جسے اقبال نے یوں بیان کیا ہے ؎

نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

یعنی خدا لازمان اور لامکان ہے، اور یہ اس کی سلبی صفت ہے۔

**ہندوستانی فلسفہ اور بدھ مذہب میں اقبال کے تصور زمان و مکان کا وجود**

اقبال نے زمان و مکان کا جو تصور پیش کیا ہے، یہ پہلے سے بھی قدیم



مذاہب میں موجود تھا، اور یہ قرین قیاس نہیں ہے کہ اقبال قدیم مذاہب کے اس تصور سے ناواقف رہے ہوں گے، جبکہ وہ خود فلسفۂ عجم کے ماہر تھے، کم از کم انھوں نے ہندوستانی فلسفہ کا ضرور مطالعہ کیا ہوگا، بدھ مذہب میں یہ تصور صاف ملتا ہے، فرشجاف کیپرا نے اپنی مذکورہ کتاب میں بعض اصل ماخذ کے ترجموں سے اس سے متعلق چند اقتباسات دیے ہیں، ہم ان میں سے بعض اقتباسات کو یہاں پیش کرتے ہیں:

"اے بھکشو! بدھ نے یہ تعلیم دی ہے کہ ماضی، مستقبل، مکان اور افراد کی حقیقت محض نام، خیالی شکلوں اور لفظوں کے سوا کچھ نہیں ہے، یہ سب نمائشی نسبتیں ہیں۔" (ص ۱۶۹)

دوسرا اقتباس ملاحظہ ہو:

"مکان مشخص کرنے کے ایک طریقہ کے سوا کچھ نہیں ہے، اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، مکان صرف ہمارے تعیناتی شعور کی نسبت کو ظاہر کرتا ہے۔ (ص ۱۸۰)

پھر لکھتے ہیں:

"اس روحانی دنیا میں ماضی، حال اور مستقبل کوئی چیز نہیں ہے، کیونکہ یہ سب حال کے ایک لمحہ میں سمٹے ہوئے ہیں..... اور یہ حال کا لمحہ اپنی جگہ ساکن نہیں ہے، بلکہ اپنے تمام مشمولات کے ساتھ لگاتار متحرک ہے۔" (ص ۱۹۸)

بدھ مذہب کے تصور زمان و مکان کو ہندو مذہب نے بھی تسلیم کر لیا، یہ بھی ممکن ہے کہ اپنشدوں میں بھی یہ تصور موجود ہو، بہرحال سوامی ویکانند لکھتے ہیں [لے]:

"حال صرف ماضی اور مستقبل میں امتیاز کرنے کی ایک لائن ہے، اس لیے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم صرف حال کو جانتے ہیں، حال، ماضی اور مستقبل سے جدا نہیں ہے، ماضی حال اور مستقبل ایک

[لے] The Complete Works of Swami Vivekanand. Vol(8) Page (9)

کل ہے (جس میں تقسیم کی گنجائش نہیں) اور وقت صرف ہماری تفہیم کے لیے ایک ذہنی حالت ہے۔"
فرٹ جاف کیپرا نے بھی سوامی وویکانند کا ایک قول اپنی کتاب میں نقل کیا ہے جو یہاں پیش کرنے
کے لائق ہے:

"زمان، مکان اور علت و معلول عینک کی طرح ہیں جن کے ذریعہ وجود مطلق کا ادعان
کیا جا سکتا ہے، وجود مطلق میں نہ زمان ہے نہ مکان اور نہ علت و معلول کا چکر۔" (ص ۲۰۶)

فرٹ جاف کیپرا ان ہندی نظریات سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں:

"مشرقی روحانی روایات اپنے پیروؤں کو وقت کے عارضی تجربہ سے باہر نکلنے کا راستہ
دکھاتی ہیں، اور علت و معلول کے تسلسل یعنی کرم کی قید سے نجات دلانا چاہتی ہیں، جیسا کہ
ہندو اور بدھ کہتے ہیں۔" (ص ۲۰۷)

**ایک شبہ کا ازالہ**

بدھ مذہب کے اس تصور سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ انسان دن رات اور
سال و ماہ کی قید میں بار بار جنم لینے سے اپنے کو آزاد کر لے اور وقت کی اس رَو میں حل جائے
جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، اس سے شاید یہ گمان ہو کہ وقت کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں، ایک محدود
مکان میں سال و ماہ اور دن رات کی قید کے ساتھ اور دوسرا وہ جو لازمان اور لامکان ہے، لیکن
حقیقت میں یہ وقت کی قسمیں نہیں ہیں، البتہ اسے وقت کا دو مفہوم کہہ سکتے ہیں، کیونکہ خود ہندو
فلسفہ کے مطابق خدا (برہما) سے خارج میں کوئی وجود نہیں ہے، وجود ایک ہی ہے، یہاں تک
کہ ممکنات بھی محض عارضی ہیں، اور یہ سال و ماہ بھی عارضی اور محدود اور ہماری نظر کا دھوکا ہیں،
زمان و مکان ازلی و ابدی ہیں، یعنی حقیقت میں نہ زمان ہے نہ مکان، اور یہ دونوں ایک
ہیں، البتہ ہمارے اعمال چونکہ اسی دنیا میں ہوتے ہیں جن میں وقت سال و ماہ اور دن اور
رات کی شکل میں نظر آتا ہے اس لیے اعمال کے تعلق اور نجات کے تصور کی تفہیم کے لیے اسے



وقت کی ایک الگ شکل کی حیثیت سے بیان کیا گیا ہے، اور اس لیے یہ صرف ہمارے لفظ و بیان
کی تعبیر ہے۔

**اقبال کی نظم مسجد قرطبہ سے غلط استدلال**

بعض لوگوں نے اقبال کی نظم مسجد قرطبہ سے بھی یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اقبال
نے وقت کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، کیونکہ وہ اس نظم کی ابتدا میں
روز و شب کا بیان کرتے ہیں، اور بعد میں وقت کو ایک مسلسل رو کہتے ہیں، لیکن اقبال کے
تصور زمان کی حقیقت اور اس حقیقت کو پیش کرنے کی ضرورت کو سمجھ لینے کے بعد کوئی بھی
شخص نظم مسجد قرطبہ سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کر سکتا، ورنہ اقبال کے اس نظریہ کی تفہیم ناممکن ہو جائے گی
اقبال نے اس نظم میں زمان و مکان کے ذکر کے بعد لازمان اور لامکان کو وقت کی قسمیں
بیان کرنے کے لیے نہیں کیا ہے، اس کو ایک مثال سے یوں سمجھ سکتے ہیں کہ اگر ایک سفید
دھاگے کے ایک سرے کو رنگ دیا جائے تو رنگین حصہ سفید حصہ سے اگرچہ ممتاز نظر آئیگا
لیکن وہ سفید حصہ سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتا، دھاگا ایک ہی ہے، اس کا تسلسل بھی ایک
ہی ہوگا اور اس کی ماہیت بھی ایک ہی رہے گی، اب اگر کوئی آنکھ ایسی ہو جو صرف رنگین حصہ ہی
دیکھ سکتی ہو تو اسے صرف رنگ دار حصہ نظر آئے گا، اسی طرح یہ سال و ماہ اور یہ دنیا ایک مسلسل
زمان و مکان کے حصے ہیں جو اس سے خارج میں وجود نہیں رکھتے، اسے لازمان اور لامکان
کہنا چاہیے، یعنی نہ زمان ہے نہ مکان، جو خدا کی سلبی صفت ہے، بقول خود اقبال ع

نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

مسجد قرطبہ میں اقبال نے اپنا تصور زمان و مکان جس انداز سے پیش کیا ہے اس سے
بعض اقبال شناسوں نے جو غلط نتیجہ نکالا ہے اس کا تقاضا ہے کہ ان کے ناموں کی نشاندہی کیے
بغیر اس مسئلہ کی مزید وضاحت کی جائے، نظم کا پہلا بند جس میں اقبال نے اپنا تصور زمان و مکان

پیش کیا ہے، ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات — سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ — جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں — جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات

تجھ کو پرکھتا ہے یہ مجھ کو پرکھتا ہے یہ — سلسلۂ روز و شب صیرفیٔ کائنات

تو ہو اگر کم عیار میں ہوں اگر کم عیار — موت ہے تیری برات موت ہے میری برات

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا — ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر — کارِ جہاں بے ثبات کارِ جہاں بے ثبات

اول و آخر فنا، ظاہر و باطن فنا

نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا

روز و شب کو نقش گرِ حادثات اور اصل حیات و ممات کہنے کا مقصد یہ نہیں ہے کہ زمانہ خالق ہے اور زمانہ ہی سب کچھ اور اصل ہے، بلکہ اس سے اس امر کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ تمام حوادث اسی روز و شب میں وقوع پذیر ہوتے ہیں، یہ دنیا دارِ عمل ہے، عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی، اس دنیا میں انسان جو عمل کرتا ہے اسی کی بنیاد پر اس کی جنت یا جہنم بنتی ہے، اسی دنیا میں عمل کی بنیاد پر اس کو آخرت میں بھی نتائج ملیں گے، نتائج کی اصل اس دنیا میں ہے، اگرچہ یہ دنیا اور اس کے شب و روز فانی ہیں، اس حقیقت کا بیان قرآن میں جابجا واضح طور پر ملتا ہے۔

اقبال نے اس مفہوم کو اپنے اگلے اشعار سے مزید واضح کر دیا ہے، یعنی یہ کائنات محض خدا کی صفات کا ظہور ہے جس کو اقبال نے اپنے ساحرانہ آرٹ سے کام لے کر یوں کہا ہے:



"جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات" اسی کو "سازِ ازل کی فغاں" کہا ہے، یہاں "ازل" سے مراد ابتدائے آفرینش ہے، جب خدا نے انسان کو پیدا کیا، پھر انسان کو خطاب کر کے کہتے ہیں کہ یہ روز و شب ایک ایسے زمانے کی رو ہے جس میں نہ دن ہے نہ رات، یعنی یہ روز و شب لازمان اور لامکان کا ایک جزو ہے، اس کا الگ سے کوئی وجود نہیں ہے۔

یہاں اقبال نے زمان و مکان کا مفہوم ایک اعتبار سے "دو" اور ایک اعتبار سے "تین" بیان کیا ہے، ایک اعتبار سے تو وہ ہے جو نظام شمسی کی دنیا میں وقوع پذیر ہوتا ہے جس کے تحت روز و شب اور سال و ماہ وجود میں آئے ہیں، دوسرے اعتبار سے وہ جس کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا، یعنی حقیقت میں نہ زمان ہے نہ مکان ع نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

زمان و مکان کا ایک تیسرا مفہوم وہ ہے جو اگرچہ خود جزوی ہے لیکن نظام شمسی سے بڑا ہے، یا جس میں بہت سے نظام شمسی ہو سکتے ہیں، یعنی وہ دور جہاں سے ابتدائے آفرینش ہوتی ہے، اور خدا اپنی صفات کا ظہور دکھاتا ہے، اقبال کے تصور زمان و مکان کو سمجھنے کے لیے ان تینوں مفہوم کو ذہن میں رکھنا چاہیے، اور تصور توحید کے مطابق اس کی تفہیم کرنی چاہیے، یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ابتدائے آفرینش اور انتہائے آفرینش کو ازل و ابد کہتے ہیں، لیکن جب ازل و ابد کو ممکنات کی نسبت کے بجائے خدا کی نسبت سے استعمال کیا جائے تو اس سے مراد وہ ذات ہوتی ہے جس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا، یعنی وہ قدیم ہے۔

یہاں ایک سوال یہ کیا جا سکتا ہے کہ زمان و مکان زیادہ سے زیادہ ابتدائے آفرینش سے انتہائے آفرینش کے دور کو محیط ہو سکتا ہے، اور کم سے کم اس کا کوئی بھی جزو مراد لیا جا سکتا ہے، صاحب لغات القرآن لکھتے ہیں کہ "زمان مدت قلیلہ اور مدت کثیرہ دونوں کے لیے آتا ہے" (جلد سوم) ایسی صورت میں زمان و مکان کہہ کر لازمان و لامکان مراد لینا

صحیح نہیں ہے، مثلاً یہ شعر:

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رَو جس میں نہ دن ہے نہ رات

یعنی تمہارا شب و روز لازمان اور لامکان کا ایک جزو ہے، یہ وہ زمانہ ہے جہاں اس شب و روز کے اختتام کے بعد تمہارے اعمال کے نتائج سامنے آئیں گے ظاہر ہے کہ اس زمانہ کو محدود قرار دینے سے آخرت کا تصور ہی ختم ہو جائے گا، اس لیے دوسرے مصرع میں زمانہ کی رو سے مراد لازمان ہے۔

اس کا ایک جواب یہ ہے کہ جب حقیقت کی تعبیر لفظ کی متحمل نہ ہو تو اس کے اظہار کے لیے مجاز کا پیرایہ اختیار کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے، یعنی ایک مجازی لفظ استعمال کر کے اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں، دوسرا جواب یہ ہے کہ بہت سے معانی کے اظہار کے لیے اصطلاحات وضع کرنی پڑتی ہیں، اور زمانہ کے مزاج اور ضرورت کو پیش نظر رکھ کر نئی نئی اصطلاحات وضع کی جاسکتی ہیں، جیسا کہ مشہور عالم و صوفی رکن ابو الحسن قربی نے اپنے رسائل میں لکھا ہے، اس طرح اقبال کو بھی دونوں مذکورہ صورتوں کو اختیار کرنے کا حق ہے۔

زمان و مکان کے مندرجہ بالا مفہوم کو پیش نظر رکھنے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اس پورے بند میں معانی و بیان کے اعتبار سے مضبوط منطقی ربط پایا جاتا ہے، اور یہی نہیں بلکہ پوری نظم منطقی ربط اور ادبی حسن کے کمال کے ساتھ منسجم ہے، ممکن ہے کہ اس نظم میں کسی اقبال شناس کو مزید بے ربطی نظر آئے، مثلاً یہ مصرع "اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل" کیونکہ یہ سب کو معلوم ہے کہ اقبال نے آرزو کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے، اور وہ ہر ایک کے سینہ میں آرزوؤں کی آگ لگانا چاہتے ہیں، اور آرزو اور امید دونوں کا چولی دامن کا ساتھ ہے، پھر وہ مومن کی امیدوں کو قلیل کیوں کہتے ہیں جب کہ وہ یہاں تک کہہ گئے ہیں کہ ؎



تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیِ داماں بھی ہے

لیکن اس وقت یہ بحث ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

مندرجہ بالا اشعار سے یہ بھی واضح ہے کہ اقبال کائنات کی وحدت کے قائل ہیں، یہ وہی وحدت ہے جسے صوفیہ وحدت الوجود یا وحدت الشہود کہتے ہیں جس کا انکار کر کے اقبال کے تصور زمان و مکان کی تفہیم ناممکن ہو جائے گی، اس نکتہ پر ہم آیندہ سطور میں بحث کریں گے۔

**اقبال کے نظریہ اور دوسرے نظریات کا فرق**

یہ تو معلوم ہے کہ اقبال کے سامنے زمان و مکان کے متعلق یورپ کے دہری تصورات تو تھے ہی، قیاس یہ ہے کہ ان کے پیش نظر ہندی فلسفہ بھی رہا ہوگا جو زمان و مکان کے محدود وجود کا منکر ہے، اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اقبال کے سامنے ان نظریات میں سے صرف رد و قبول کا مسئلہ تھا، اقبال کے لیے دہری نظریہ کو مسترد کر دینا آسان تھا کیونکہ نتائج کے اعتبار سے یہ نظریات اسلامی فکر سے متصادم تھے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اقبال نے یہ نظریہ ہندی فلسفہ سے لیا ہے؟

اس کا جواب ڈھونڈنے سے پہلے یہ نظر میں رکھنا چاہیے کہ اقبال نے دہری فلسفہ کو کیوں مسترد کر دیا جبکہ برگسان کا فلسفہ بھی زمان و مکان کو لامحدود اور غیر منقسم قرار دیتا ہے، البتہ وہ زمان کو مکان سے الگ قرار دیتا ہے، در اصل دہری (جس میں برگسان بھی شامل ہے) یہ کہتے ہیں کہ انسان کے سارے اعمال اس محدود دنیا میں وقوع پذیر ہوتے ہیں اور پھر فنا ہو جاتے ہیں اس نظریہ کے تحت انسان صرف مادی آسودگی کا طلبگار رہتا ہے، اور یہ نظریہ زندگی کو کوئی اخلاقی و روحانی قدر عطا کرنے سے محروم ہے، اس نظریہ کے تحت روز و شب اور ماہ و سال اصل حقائق ہیں اور ان ہی سے وقت وجود میں آتا ہے۔

ڈاکٹر فرمان فتحپوری نے اپنی کتاب "اقبال سب کے لیے" میں برگسان کے تصور زمان و مکان کو

اقبال کے ہی الفاظ میں اس طرح نقل کیا ہے:

"زمانہ یا وقت ہی اصل واقعیت ہے، جس میں ماضی، حال اور مستقبل تینوں ایک رشتہ میں پروئے ہوئے ہیں، ماضی خود بخود اس کے اندر محفوظ ہوتا چلا جاتا ہے اور مستقبل پر پھیلتا جاتا ہے، مادہ اور روح دونوں اسی حرکت، وعمل کی دو مختلف صورتیں ہیں، یعنی کائنات بھی محض حرکت وعمل ہے جو کسی سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق نہیں ہے، بلکہ بے مقصد و بے منزل ہے۔"

(ص ۳۰، بحوالہ منشورات اقبال ص ۲۲)

ظاہر ہے کہ برگساں کا یہ تصور زمان و مکان کوئی مذہب بھی تسلیم نہیں کر سکتا، اور اقبال نے بھی اسے مسترد کر دیا، اقبال نے وقت کو مسلسل اور لامحدود قرار دے کر یہ کہا کہ آدمی کے اعمال کے نتائج اس دنیا میں فنا نہیں ہو جاتے، یہ دنیا تو لامکان کا ایک جزو ہے، اس نظریہ کی رو سے زمان سے ماہ و سال اور روز و شب کا ظہور ہوتا ہے جس میں انسان کے اعمال وجود میں آتے تو ہیں، لیکن ان کے نتائج صرف اسی روز و شب تک محدود نہیں ہیں، یہ نظریہ روح کے تابع ہے، اور یہی نظریہ انسان کو اخلاقی قدریں عطا کر سکتا ہے اور عطا کرتا ہے، اور اس کے سارے اعمال روح کے تابع ہو کر انسانیت کو نشوونما دیتے ہیں، اس وصف کو اقبال کی زبان میں خودی کہتے ہیں[1]۔

زمان و مکان کے متعلق دہری نظریۂ زندگی کو بے مقصد بناتا ہے، اقبال کے نزدیک مسئلہ یہ تھا کہ نظری طور پر زمان و مکان کے تصور کو اس طرح پیش کریں کہ زندگی بامقصد بن جائے، اور اعمال اخلاق کے تابع بن جائیں، لیکن ان کے لیے ایک مسئلہ یہ تھا کہ اسے اسلامی نظریہ سے کس طرح مطابقت دی جائے، یعنی قرآن وحدیث کا اس سلسلہ میں کیا حکم ہے، کیونکہ مجرد فلسفہ کو عقیدہ کے لیے معیار نہیں بنایا جا سکتا، اس لیے اقبال نے نص میں اس کا ماخذ تلاش کرنے کی کوشش کی اور بالآخر

[1] خودی کی وضاحت کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ "اسرار خودی پر ایک نظر" معارف اعظم گڑھ اگست ۱۹۷۵ء۔



انھوں نے ایک حدیث کا سہارا لیا جو لا تسبوا الدھر سے شروع ہوتی ہے، اور اقبال سے تعلق رکھنے والے کم و بیش اس سے آشنا ہیں، لیکن اقبال نے اس حدیث کو جس طرح پیش کیا ہے وہ مسئلہ کی وضاحت کے لیے ناکافی ہے، اور اُن سے اس امر میں اختلاف بھی کیا گیا ہے۔

**نظریۂ زمان و مکان اور عقیدۂ توحید**

راقم الحروف کی رائے میں لازمان ولامکان کا نظریہ بدیہی ہے، جو محتاج دلیل نہیں، کیونکہ یہ عقیدۂ توحید سے خود بخود مستنبط ہے، عقیدۂ توحید کے مطابق خدا کی ذات قدیم ہے، یعنی اس کی کوئی ابتدا نہیں ہے، اور اس لیے اس کی کوئی انتہا نہیں ہے، تو جس کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا، اس کی صفت لازمان ولامکان ہے، اس لیے اقبال نے جو یہ کہا کہ "نہ ہے زماں نہ مکاں" وہ بالکل اسلامی عقیدہ کے مطابق ہے، البتہ یہ امر کہ یہ نظام شمسی اور شب و روز لامکان ولازمان کا محض جزو ہے، براہ راست قرآن میں بھی مذکور ہے، فرمایا:

| | |
|---|---|
| وَقَالُوا مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا | اور وہ لوگ جو آخرت کے قائل نہیں ہیں، |
| الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا | بولے کہ ہماری زندگی تو بس اسی دنیا کی زندگی |
| اِلَّا الدَّهْرُ. | ہے، (اسی میں) ہم مرتے اور جیتے ہیں، |
| (جاثیہ — ۲۴) | اور دہر ہی ہمیں مارتا ہے۔ |

یہاں دہر کے استعمال سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا اطلاق اس زمانے پر کیا گیا ہے جو اسی دنیا تک محدود ہے، یا جو ابتدائے آفرینش سے انتہائے آفرینش تک ہے، کیونکہ منکرین کے نزدیک تو یہ دنیا ہی سب کچھ تھی، اور جو اس دنیا سے ماوراء ہے اس پر اس کا اطلاق نہیں کیا گیا، یعنی دہر لازمان کا صرف ایک جزو ہے، سورۂ جاثیہ کی ایک دوسری آیت سے لازمان کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے:

| | |
|---|---|
| قُل لِّلَّذِینَ آمَنُوا یَغفِرُوا لِلَّذِینَ | (اے رسول!) ایمان والوں سے کہدو |
| لَا یَرجُونَ اَیَّامَ اللّٰہِ لِیَجزِیَ | کہ اُن سے درگذریں جو اللہ کے دنوں |
| قَومًا بِمَا کَانُوا یَکسِبُونَ۔ | (یعنی آخرت) پر یقین نہیں رکھتے، تاکہ |
| (جاثیہ — ۱۴) | اللہ ایک قوم کو ان کی کمائی کا بدلہ دے۔ |

یہاں ایام اللہ سے آخرت مراد لینے کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دہر سے ماورا ہے، دہر کا تعلق اس دنیا سے ہے جہاں انسان مکلف ہے، اور اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے، آخرت وہ زمانہ ہے جہاں انسان مکلف نہ رہے گا، اور وہاں خدا اپنے وعدہ کے مطابق سزا اور جزا دے گا، اور ان تمام اعمال کا صدور انسان کی طرف سے نہ ہوگا بلکہ صرف خدا کی طرف سے ہوگا، اس لیے اس زمانہ کو خدا نے بالخصوص اپنی طرف منسوب کیا ہے، اب رہا یہ کہ یہاں ایّام کیوں استعمال ہوا تو یہ بات خدا کے اسرار میں سے معلوم ہوتی ہے، اور ان دقیق بحثوں کی وضاحت زبان کے نکتہ داں ہی کر سکتے ہیں، سورۂ دہر کی پہلی آیت میں بھی لفظ دہر اسی زمانہ کے لیے استعمال ہوا ہے جس میں روز و شب کا وجود ہوتا ہے، آیت یہ ہے:

| | |
|---|---|
| هَل اَتٰی عَلَی الاِنسَانِ حِینٌ مِّنَ الدَّهرِ | بیشک انسان پر ایک وقت دہر میں سے |
| لَم یَکُن شَیئًا مَّذکُورًا (دہر — ۱) | وہ گذرا جب کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز نہ تھا۔ |

زمان و مکان کے تصور کو پیش کرنے میں اقبال کا جو بھی ماخذ رہا ہو، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ نظریہ قدیم ہندوستان میں موجود تھا، اس لیے جس اصول کی بنا پر عام طور پر تصوف کا ماخذ ویدانت کو قرار دیا جاتا ہے، اسی اصول کے تحت یہاں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال نے یہ نظریہ ہندوستانی فلسفہ سے لیا ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ طریقہ کار درست نہیں ہے، اسلام کہتا ہے کہ تمام قوموں میں انبیاء بھیجے گئے، (لِکُلِّ قَومٍ هَادٍ) اور سب نے توحید ہی کا درس دیا، ہم کو



رسولوں میں تفریق کی ممانعت کی گئی ہے (لَا نُفَرِّقُ بَینَ اَحَدٍ مِّن رُّسُلِہٖ) اس لیے اگر قدیم مذاہب میں اسلام سے توافق کی کوئی بات پائی جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکال لینا کہ ایک نے دوسرے سے نقل کیا ہے درست نہیں ہے، دراصل قابل بحث بات تو یہ ہے کہ بعض چیزوں میں عدم توافق کیوں ہے، براہین نبوت میں سے نبوت پر ایک بڑا برہان نبی کی وہ بنیادی تعلیمات ہیں جو دوسرے قدیم مذاہب کی بنیادی تعلیمات کے مطابق ہیں، یہ توافق وحی الٰہی کی دلیل ہے جو دلیل نبوت ہے۔ مذاہب میں کائنات کی وحدت کا بیان توحید کے اثبات کے لیے ہے، جس کا انکشاف صوفیہ نے اپنے مشاہدہ کی بنیاد پر کیا، یہ کشف و مشاہدہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر بندہ نبی کی کامل اتباع کے ذریعہ خدا سے براہ راست تعلق کو مستحکم کرلے تو اس کی خودی اتنی استوار ہو جاتی ہے کہ وہ کائنات پر تصرف کر سکتا ہے، اور اشیاء کے حقائق اس پر آشکارا ہو جاتے ہیں، رائے شیو موہن لعل ماتھر نے اپنی کتاب "قدیم ہندی فلسفہ" (ص ۵۵) میں اس امر کی طرف واضح اشارہ کیا ہے کہ کائنات کی وحدت توحید کا اثبات کرتی ہے، اور ایک مالک حقیقی کی پرستش کی دعوت دیتی ہے۔

اقبال سے بہت پہلے نظریۂ زمان و مکان کو ایک جلیل القدر صوفی ابن عربی پیش کر چکے تھے اور خود اقبال کے روحانی مرشد مولانا روم نے بھی واضح طور پر اس کے متعلق اظہار خیال کیا ہے اگرچہ انھوں نے اس مسئلہ پر تفصیل کے ساتھ بحث نہیں کی ہے، اس لیے اقبال کے متعلق ہرگز یہ گمان نہیں کیا جا سکتا کہ وہ مولانا روم کے اس نظریہ سے ناواقف رہے ہوں گے۔

**مولانا رومؒ اور نظریۂ زمان و مکان**

مولانا روم خود وحدت الوجود کے زبردست داعی ہیں، ان کا نظریۂ زمان و مکان بھی وحدت الوجود پر مبنی ہے، وحدت الوجود پر سیکڑوں اشعار مثنوی اور دیوان میں موجود ہیں، یہاں ہم مثنوی سے صرف دو شعر پیش کرتے ہیں جن میں انھوں نے وحدت الوجود کی طرف اشارہ کیا ہے:

حق ز ایجادِ جہاں افزوں نہ شد — آنچہ اول آں نبود اکنوں نہ شد

لیک افزوں شد اثر ز ایجادِ خلق — درمیانِ آں فراوان است فرق

(ص ۳۴۰)

یعنی کائنات کے ظہور سے خدا کی ذات میں کوئی اضافہ نہیں ہوا، کیونکہ اضافہ اس میں ہوتا ہے جس میں پہلے سے کوئی کمی ہو، خدا ہر نقص سے پاک ہے یعنی وجود صرف ایک ہے، کائنات کے ظہور سے صرف فعلِ حق کے آثار ظاہر ہوئے، اس کا مطلب یہ بھی ہے کہ خدا لازمان و لامکان ہے یعنی وہ زمان ومکان دونوں اعتبار سے لامحدود ہے، بالفاظِ دیگر زمان ومکان کا کوئی وجود نہیں ہے

زمان ومکان سے متعلق مولانا نے صرف چند اشعار میں مزید اشارہ کیا ہے، اور اس پر زیادہ شرح وبسط کے ساتھ بحث نہیں کی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ وحدت الوجود کے ثبوت کے بعد لازمان اور لامکان کا تصور از خود ثابت ہوجاتا ہے اس لیے اس مسئلہ پر زیادہ بحث کرنے کی ضرورت نہیں محسوس کی، مولانا کے وہ اشعار یہ ہیں:

لامکانی کہ درو نورِ خداست — ماضی و مستقبل و حالش کجاست

ماضی و مستقبلش نسبت بہ تست — ہر دو یک چیز اند و پنداری کہ دوست

یک تنی اورا پدر، مارا پسر — بام زیرِ زید و بر عمرو آں زبر

نسبتِ زیر و زبر شد زیں دو کس — سقف سوئے خویش یک چیز است و بس

(ص ۲۱۴)

یعنی جب وجود ایک ہے تو اس میں ماضی وحال اور مستقبل کی گنجائش نہیں ہوسکتی، یہ سب ہماری نسبت سے ہیں، ماضی اور مستقبل دراصل ایک ہی چیز ہے جسے ہم دو سمجھتے ہیں جسم ایک ہوتا ہے، کوئی اسے باپ کہتا ہے کوئی بیٹا، چھت ایک ہے لیکن اس کے نیچے والے اس کو اوپر



کہتے ہیں، اور اوپر والے اس کو نیچے کہتے ہیں۔

یہاں اس کا ذکر بھی دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ آئن اسٹائن کے نظریۂ اضافیت کے لیے مولانا روم کی پیش کردہ چھت کی مثال کی طرح کی مثالیں پیش کی گئی ہیں (دی تاؤ آف فزکس)

مولانا روم ایک جگہ کہتے ہیں کہ یہ ماضی و مستقبل تمھارے اور خدا کے مابین ایک پردہ ہے، اس پردہ کو ہٹادو تو تم پر حقیقت منکشف ہوجائے گی۔

ہست ہشیاری زیادِ ما مضیٰ — ماضی و مستقبلت پردہ خدا

آتشی بر زن بہر دو، تا بکی — پُر گرہ باشی ازیں ہر دو چو نی

(ص: ۷۵)

**ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود میں مسئلۂ زمان ومکان**

ابن عربی نے مسئلۂ وحدت الوجود کی تحقیق میں ان سارے مسائل کا احاطہ کیا ہے جو وجود سے متعلق ہیں، ان سے پہلے بھی وجود سے متعلق صوفیہ کے بیانات ملتے ہیں، لیکن اتنے تحقیقی اور تفصیلی نہیں ہیں جس طرح کہ ابن عربی نے پیش کیا ہے، صوفیہ نے وجود کے بارے میں اس لیے غور کیا ہے تاکہ تمام موجودات کی ماہیت کو آشکارا کرکے کائنات میں انسان کی صحیح حیثیت کو واضح کردیا جائے، قرآن نے انسان کی حیثیت اور اس کا مقام ومنصب بیان کردیا ہے، صوفیہ نے اس بیان کی تحقیق کی اور مشاہدہ کیا، موجودات کے بارے میں صوفیہ پر جن امور کا انکشاف ہوا، ان سے خالص توحید کا اثبات ہوتا ہے، ان میں کچھ باتیں یہ ہیں: ہر شے متحرک ہے، تغیر مادہ کی خصوصیت ہے اور ہر شے ہر آن متغیر رہتی ہے، ہر شے خدا کی تسبیح بیان کرتی ہے، ہر شے کے اندر حیات ہے، کیونکہ ہر شے خدا کے نور سے مستنیر ہے، اور یہ سب امور وحدت الوجود پر مبنی ہیں، سائنس کا موضوع بھی وجود ہے، لیکن ہم پہلے ہی سائنس اور تصوف کے طریقۂ کار اور ان کے نتائج کا فرق بیان کرچکے ہیں۔

وحدت الوجود ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے، ابن عربی نے اس سے متعلق مختلف مسائل کو مختلف مقامات پر بیان کیا ہے جن کا احاطہ کرنا بجائے خود ایک الگ موضوع ہے، مولانا عبدالسلام خاں نے ابن عربی کے نظریۂ وحدت الوجود کا جہاں بیان کیا ہے اس میں زمان و مکان اور وقت کے دونوں مفہوموں کا بھی ذکر ہے، یعنی ایک تو وہ جو نظام شمسی میں ماہ و سال اور روز و شب کی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں، اور دوسرا مفہوم وہ ہے جس کا تعلق نہ فلک الافلاک سے ہے اور نہ نظام شمسی سے ہے، ابن عربی کہتے ہیں کہ یہ نظام شمسی اللہ کے امر کے نزدیک ایسا ہے جیسے ہماری آنکھ کا جھپکنا یا اس سے بھی کم، اسی کو قرآن میں کُلَّ یَوۡمٍ هُوَ فِیۡ شَاۡنٍ کہا گیا ہے، زمانہ وہمی شے ہے، اس کی کوئی ہستی نہیں، اسی طرح مکان بھی اضافی شے ہے۔

ابن عربی کی ساری بحث نظریۂ وحدت الوجود کے تابع ہے، اور وہ قرآن سے استدلال کرتے ہیں، ہم نے اصطلاحات اور پُرپیچ بیان کو چھوڑ کر یہاں صرف خلاصہ پیش کر دیا ہے۔

آخر میں ایک سوال کا جواب باقی رہ جاتا ہے، جو یہ ہے کہ کائنات کی وحدت کو تسلیم کرنے کے باوجود اقبال وحدت الوجود کے کیوں مخالف ہیں، جبکہ خود ان کے روحانی مرشد مولانا روم بھی وحدت الوجود کے داعی تھے، وحدت الوجود یا وحدت الشہود پہلی حقیقت ہے، اقبال کا تصور زمان و مکان دوسری حقیقت ہے جو پہلی حقیقت پر مبنی ہے، لیکن اقبال ایک سے صرف نظر کر کے دوسری حقیقت پر کیوں اصرار کرتے ہیں؟

**اقبال اور مسئلہ وحدت الوجود**

ابتدا میں اقبال نے وحدت الوجود کی کھل کر مخالفت کی ہے، جیسا کہ مثنوی اسرار خودی سے ظاہر ہے، لیکن مولانا روم کے عمیق تر مطالعہ سے ان کے یہاں ایک فکری ارتقا نظر آتا ہے، اقبال کی عقیدت مولانا روم سے ان کے فلسفۂ عمل کی بنا پر ہے، مولانا روم بھی ابن عربی کی طرح وحدت الوجود کے قائل ہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ ابن عربی وحدت الوجود اور اس سے متعلقہ مسائل پر قرآن کی محکم اور متشابہ آیات کی روشنی میں بحث کرتے ہیں، اس بحث میں جزئیات، اصطلاحات اور متشابہات کی تاویل خود اس قدر پُرپیچ ہے کہ پڑھنے والا اسی میں الجھ کر رہ جائے، اور عام انسانوں کے لیے عملی طور پر کوئی نتیجہ ہاتھ نہ آئے، یعنی عام لوگوں کے لیے یہ بحث صرف نظری بحث بن کر رہ جاتی ہے، مولانا روم بھی اگرچہ اعیان ثابتہ کے قائل ہیں، جو ابن عربی کے نظریہ کی اساس ہے، مگر وہ جب وحدت الوجود اور اس سے متعلق امور و مسائل پر بحث کرتے ہیں، مثلاً تجدد امثال، حرکت جوہری، خدا تعالیٰ کی معیت مخلوق کے ساتھ، جبر و قدر وغیرہ، تو وہ اصطلاحات اور تاویلات کی پُرپیچ راہ سے ہٹ کر مشاہدات، تجربات اور تمثیلات کا سہارا لیتے ہیں، جس سے ان کی بات ہر پڑھے لکھے کے لیے قابل فہم ہو جاتی ہے، پھر وہ ان مسائل سے عملی پہلو پیدا کرتے ہیں، اور اسی پر زور دیتے ہیں، مولانا روم کا یہ عملی پہلو اقبال کو اپنا گرویدہ بنا لیتا ہے، یہی فلسفۂ عمل دونوں میں قدر مشترک رکھتا ہے۔

اس مسئلہ کو ایک اور نظر سے دیکھیے، وحدت الوجود کے مباحث کی اساس اعیان ثابتہ ہے جس کا تعلق ایک حیثیت سے لازمان و لامکان سے ہے، اور دوسری حیثیت سے آغاز آفرینش سے ہے، یعنی کائنات کے ظہور سے پہلے اس کی حیثیت محض ذات حق کے علم کی تھی، اس حیثیت سے اس کا تعلق لازمان سے ہے، لیکن جب اس علم نے ظہور کائنات کی شکل میں لباس مجازی اختیار کیا تو اس کا تعلق آغاز آفرینش سے ہو گیا، یہ مسئلہ محض ذہنی ہے، البتہ اگر اس مسئلہ کا واقعی ادراک ہو جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بندہ ہر مخلوق سے محبت کرنے لگے گا اور طمع اور حسد جیسی برائیوں سے دور ہو جائے گا، لیکن اخلاق ذمیمہ سے بچنے کے لیے اور مخلوق سے محبت کرنے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ آغاز آفرینش کی حقیقت بندہ پر واضح کی جائے، قرآن نے تو یہ طریقہ تعلیم اختیار نہیں کیا ہے، البتہ اس نے کائنات پر غور و فکر پر بہت زیادہ زور دیا ہے،

کیونکہ اس سے علم میں اضافہ ہوتا ہے جو اس کے اشرف المخلوقات ہونے کی علامت ہے اور دوسرے کائنات کے اسرار کا انکشاف توحید ہی کا اثبات کرتا ہے، قرآن نے خدا کو خالق فعل کہا ہے، سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا شر کا بھی خالق ہے؟ اس کے جواب میں صرف یہ کہہ دیا گیا کہ جو شر ہے اسے تم اپنی ذات سے منسوب کرو، اور جو خیر ہے اسے خدا کی ذات سے منسوب کرو، یہاں صرف عمل کا حکم دے دیا گیا، اور مسئلہ کی وضاحت نہیں کی گئی، صوفیہ نے ان دونوں بیانات میں مطابقت پیدا کی ہے، اور بقول ڈاکٹر میر ولی الدین خیر و شر کے مسئلہ کو صرف صوفیہ ہی نے حل کیا ہے، لیکن مسئلہ کی ان تمام وضاحتوں کے باوجود ایمان والوں کے لیے اتنا ہی کافی ہے جتنا قرآن نے حکم دے دیا ہے۔

اقبال کو اعیان ثابتہ اور ابن عربی کی بحثوں سے اسی لیے سروکار نہیں ہے کہ وہ آغاز آفرینش سے بحث کرتے ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے مخالف ہیں، وہ مسائل جو محض ذہنی ہیں ان میں الجھنا اپنی قوت عمل کو ضائع کرنا ہے، عمل کی نظر ہمیشہ انجام پر ہوتی ہے، زندگی کا ہدف ہمیشہ سامنے اور مستقبل میں ہوتا ہے، مولانا روم اگرچہ راہ سلوک کے سالک ہیں اور وہ سلوک کے ذریعہ تزکیہ نفس پر زور دیتے ہیں، چنانچہ مولانا عبد السلام خان نے اپنی کتاب افکار رومی میں مولانا کے سلوک کو عطار کی منطق الطیر کے طرز پر ہفت منازل میں تقسیم کر کے پیش کر دیا ہے لیکن مثنوی ایک خاص طبقہ کے افراد کے لیے مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ ہر طبقہ کے افراد کے لیے ہے، اقبال راہ سلوک کے سالک نہیں ہیں اس لیے وہ صرف یہ کہہ کر گذر جاتے ہیں کہ اس کے لیے کسی صاحب دل کو تلاش کرو، اس کا ذمہ وہ خود نہیں لیتے، لیکن اپنے دور میں بنی نوع انسان کی فلاح و ترقی کی راہ فلسفۂ عمل کے ذریعہ دکھاتے ہیں، یہ نظر انھوں نے مولانا روم سے حاصل کی ہے، مولانا روم کہتے ہیں:



جان بدہ از بہر انجام اے پسر     بے جہاد و صبر کے باشد ظفر
صبر کردن بہر ایں نبود حرج     صبر کن کالصبر مفتاح الفرج

(ص ۱۹۳)

ان اشعار میں مولانا روم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ انجام پر نظر رکھنی چاہیے، اور اس کے لیے سخت کوشی اور صبر کی ضرورت ہے، ایک جگہ یوں لکھتے ہیں:

مرد آخر بیں مبارک بندہ ایست

اقبال بھی یہی کہتے ہیں، بال جبریل کی نظم فلسفہ و مذہب میں بو علی سینا کو فلسفۂ نظر کا نمائندہ قرار دے کر کہتے ہیں کہ اس کا کام آغاز آفرینش پر غور کرنا ہے، اور رومی جو فلسفۂ عمل کا نمائندہ ہے اس کی نظر ہدف زندگی پر ہے۔

حیراں ہے بو علی کہ میں آیا کہاں سے ہوں     رومی یہ سوچتا ہے کہ جاؤں کدھر کو میں

یہاں بو علی سینا کو حیران کہنا بھی بلاغت سے خالی نہیں۔

اس نظم کے آخر میں اقبال تذبذب کا اظہار کرتے ہیں کہ کس کا ساتھ اختیار کریں، اور پھر دوسری جگہ واضح طور پر اعلان کرتے ہیں:

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے     کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

اقبال کے تصور زمان و مکان اور ان کے فلسفۂ عمل کو سمجھے بغیر ان اشعار کے مفہوم کا ادراک نہیں ہو سکتا، یہاں اقبال کو اس سے بھی سروکار نہیں کہ وحدت الوجود ہے یا وحدت الشہود ہے، البتہ اس کے متعلق اقبال نے ضرورت کے مطابق دوسری جگہ اظہار خیال کیا ہے، اقبال کی نظر تو انتہا پر ہے اور ہدف زندگی عمل کا مطالبہ کرتا ہے، قرآن نے بھی دنیا کو دار عمل ہی کہا ہے، جو انسان وجود میں آ چکا ہے اب اسے اپنی انتہا یا سفر آخرت کی تیاری کرنا ہے، یہ اسی وقت ممکن ہے کہ موت کے بعد سفر ختم نہ ہو،

بلکہ موت کے بعد اسے اس کے اعمال کا ابدی صلہ ملے، یعنی موت کے بعد سفر لامتناہی اور ابدی ہو یعنی زندگی ابدی ہے، یہاں برگسان کے فلسفہ کی تردید بھی ہوجاتی ہے، مذہب کی تعلیم بھی باقی رہتی ہے، توحید کا تصور بھی قائم رہتا ہے اور فلسفۂ عمل بھی ہاتھ آجاتا ہے، لیکن مسئلہ پر جب پوری بحث کی جائے گی تو اسے وحدت الوجود یا وحدت الشہود سے الگ نہیں کر سکتے۔

یہاں جو کچھ اظہارِ خیال کیا گیا ہے وہ اقبال کی شعری کاوشوں کی روشنی میں کیا گیا ہے، یہ باور نہیں کیا جا سکتا کہ شعر میں اقبال کا جو پیغام ہے وہ ان کی نثر سے متضاد ہوگا، اگر بیان میں کوئی تضاد نظر بھی آئے تو ممکن ہے کہ یہ تضاد اس سبب سے ہو کہ لفظ زمان و مکان مختلف سیاق و سباق میں مختلف معانی دیتے ہیں، جس کا بیان ہم گذشتہ سطور میں کر چکے ہیں، اس لیے شارحین اقبال کا فرض ہے کہ اقبال کی نظم و نثر میں مطابقت تلاش کریں، نظریۂ توحید سے الگ کر کے اقبال کی کوئی شرح قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

---

اس مضمون میں طبقۂ صوفیہ سے صرف دو شخصیتیں مولانا روم اور ابن عربی زیر بحث آئی ہیں، جبکہ موضوع کا تقاضا یہ تھا کہ متعدد صوفیہ کے اقوال پیش کیے جاتے، لیکن صرف رومی اور ابن عربی کو پیش کرنے کا سبب یہ ہے کہ بعد کے تمام صوفیہ نے وجود کے مسائل پر ان ہی دونوں کے افکار و خیالات کی تائید و تشریح کی ہے، دوسرے یہ کہ بہت کم صوفیہ نے زمان و مکان سے بحث کی ہے جو راقم کی دسترس سے ابھی تک باہر ہیں۔

اگرچہ اس بحث سے ظاہر ہے کہ اقبال نے زمان و مکان کے متعلق کوئی نیا نظریہ نہیں پیش کیا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کے ضمن میں ان کا کوئی کارنامہ نہیں ہے، اقبال کی شاعری مقصدی ہے جس میں انھوں نے زندگی کے ہر پہلو کا احاطہ کیا ہے، اور زندگی کا ہر پہلو ان کے کسی نقطۂ نظر کے تابع ہے، یہ ضروری نہیں کہ یہ نقطۂ نظر بالکل نادر اور انوکھا ہو



اور وہ بالکل انوکھا ہو بھی نہیں سکتا، کیونکہ اقبال نے حیات و کائنات کو توحید اور اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا ہے، لیکن اقبال نے اپنے وقت کے عالمگیر سیاسی، تمدنی، اقتصادی، معاشی اور معاشرتی پہلوؤں کو سامنے رکھ کر اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت اس طرح کی ہے جس میں مکمل عصری آگہی کے ساتھ آفاقی صداقت نمایاں ہے، اقبال کی شاعری کے تین پہلو اتنے نمایاں اور توانا ہیں کہ جن کو نظر انداز کر کے ان کی عظمت کو نہیں سمجھا جا سکتا، ایک[1] ان کی حکیمانہ نظر، دوسرے[2] ان کا فکر کا فنکارانہ اظہار، اور تیسرے[3] ان کی عصری آگہی جس کا اطلاق اپنی پوری معنویت کے ساتھ صرف اقبال کی شاعری پر ہو سکتا ہے، ان تینوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر اقبال کے تصور زمان و مکان کا مطالعہ کیا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ فکر و نظر اور شعر و ادب میں اقبال کا کارنامہ عدیم المثال ہے۔

حوالے | (۱) کلیات اقبال اردو و فارسی (۲) مثنوی مولانا روم نول کشور ایڈیشن (۳) قرآن و تصوف از ڈاکٹر میر ولی الدین (ندوۃ المصنفین دہلی) (۴) افکار رومی از مولانا محمد عبد السلام خان (مکتبہ جامعہ لمیٹڈ دہلی) (۵) اقبال سب کے لیے از ڈاکٹر فرمان فتحپوری (۶) ابن عربی اور وحدت الوجود از مولانا محمد عبد السلام خان مشمولہ مجلہ نذر ذاکر (۷) لغات القرآن ج ۳ (ندوۃ المصنفین دہلی) (۸) رسائل قربی مطبوعہ حضرت مکان ویلور (۹) القرآن سورۂ جاثیہ اور سورۂ دہر (۱۰) The Tao of Physics by
Complete Works of (11) Frit jof Capra (London)
Science and (12) Swami Vivekananda, Vol. 8.
Revelation by Dr. Mohammad Azraf (Islamic
Culture Centre), Dacca - 1972 (Page 44)
(۱۳) معارف اعظم گڑھ، اگست ۱۹۷۵ء (مثنوی اسرار خودی پر ایک نظر از سید وحید اشرف) (۱۴) قدیم ہندی فلسفہ از رائے شیو موہن لال ماتھر پہلا ایڈیشن (ترقی اردو بیورو)

# قاضی محمد خلیل حیرآں

از ڈاکٹر لطیف حسین ادیبؔ صاحب بریلی،

قاضی محمد خلیل حیرآں باعتبار دولت و ثروت بریلی کے رئیس اعظم تھے، مگر ریاست کے ساتھ وہ صاحب علم و فضل اور مربی سخن تھے، ان کی سخن پروری اور ان کے سماجی بہبود کے کام ہمیشہ یاد رہیں گے کیونکہ بریلی میں ان کا فیض آج بھی جاری ہے، البتہ نئی نسل ان کے نام سے واقف ہوتے ہوئے بھی ان کی حیات اور ان کی ادبی و سماجی خدمت سے ناواقف ہے۔

قاضی محمد خلیل حیرآں کے والد قاضی عبدالجمیل جنوںؔ تلمیذ غالبؔ تھے، ان کے جد امجد قاضی دانیال قطری (المتوفی ۶۱۸ھ ۱۲۲۱ء) بہ عہد سلطان شمس الدین التمش (۱۲۱۰ء تا ۱۲۳۶ء) مصر سے ہندوستان وارد ہوئے۔ اس وقت بدایوں میں مسلمانوں کی نوآبادی قائم ہوئی تھی، اور علماء و فقراء بدایوں میں سکونت اختیار کر رہے تھے، چنانچہ قاضی دانیال نے بھی بدایوں میں سکونت اختیار کی۔ سلطان شمس الدین التمش نے ان کو عہدۂ قضا پیش کیا، قاضی دانیال کی وفات ۲۹ ربیع الثانی ۶۱۸ھ کو بدایوں ہوئی۔ ان کی اولاد جو عثمانی کہلاتی ہے، اپنے علم و فضل کی وجہ سے ہر دور میں محتشم رہی۔ مولوی محمد یعقوب ضیاء قادری بدایونی نے تحریر کیا ہے۔[1]

"آپ کے بعد آپ کی نسل میں علم و فضل نسلاً بعد نسلٍ اب تک

[1] اکمل التاریخ حصہ اول۔ ص ۲۲۔



چلا آتا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ خصوصی شرف آپ ہی کے خاندان کو حاصل ہے کہ سات سو برس سے علم گویا میراث ہو گیا ہے، ہندوستان میں کوئی خاندان اہل علم کا ایسا نہیں سنا جو اس قدر زمانۂ دراز سے وارث علم و کمال ہونے کا مدعی ہو۔"

اس خاندان کے بعض معروف ارباب کمال کے یہ نام ہیں۔

قاضی القضاۃ مولانا قاضی شمس الحق المعروف بہ قاضی رکن الدین بہ عہد سلطان معز الدین بہرام شاہ۔ قاضی القضاۃ مولانا قاضی سعد الدین المعروف قاضی سعد بے گواہ بہ عہد سلطان غیاث الدین بلبن۔ مولانا شیخ محمد المعروف بہ شیخ راجی۔ مولانا شیخ عبدالشکور۔ مولانا شیخ مودود سہروردی۔ مولانا شیخ معروف قاضی القضاۃ مولانا شیخ حمید الدین المعروف بہ قاضی محمد بہ عہد سلطان سکندر لودی۔ مولانا مفتی کریم الدین بہ عہد جہانگیر۔ مولانا شیخ عزیز اللہ بہ عہد شاہ جہاں، مولانا مفتی مرید محمد بہ عہد اورنگزیبؔ۔ مولانا عبدالغفور۔ مولانا شیخ مصطفیٰ۔ ملا شیخ محمد۔ مفتی درویش محمد۔ مفتی محمد امجد۔

**شجرہ نسب اور خاندانی حالات** | قاضی محمد خلیل حیراں کا شجرۂ نسب مفتی محمد امجد سے ملتا ہے جو اس طور پہ ہے۔[1]

قاضی محمد خلیل بن قاضی عبدالجمیل بن حافظ غلام احمد بن حاجی غلام نبی بن مفتی محمد امجد بن مفتی درویش محمد۔ ان میں سے مفتی مولوی محمد امجد نے بریلی میں سکونت اختیار کی اور انکے صاحبزادے حاجی غلام نبی بہ عہد نواب حافظ رحمت خاں روہیلہ ۱۷۷۳ء میں بریلی کے قاضی مقرر ہوئے۔ ۱۷۷۴ء میں نواب حافظ رحمت خاں کے زوال کے بعد حاجی غلام نبی نواب آصف الدولہ کے دربار سے وابستہ ہوئے۔ ۱۸۰۱ء میں بریلی پر ایسٹ انڈیا کمپنی کے تسلط کے بعد

[1] اکمل التاریخ حصہ اول۔ ص ۳۰۔

حاجی غلام نبی کا اعزاز و منصب بحال رہا۔ حاجی غلام نبی کی وفات ۱۶ دسمبر ۱۸۱۲ء کو ہوئی۔ حافظ غلام احمد ان کے جانشین مقرر ہوئے، وہ قاضی اور صدر الصدور تو تھے ہی ایسٹ انڈیا کمپنی کی جانب سے ان کو جسٹس آف دی کورٹ کا عہدہ بھی تفویض ہوا۔ ان کی وفات ۳۰ اگست ۱۸۳۰ء کو عید کے دن ہوئی۔ حافظ غلام احمد کے پسر کلاں قاضی عبدالجلیل صدر امین تھے، انھوں نے اپنی ملازمت جاری رکھی اور عہدۂ قضا اپنے برادر خورد غلام حمزہ کو دلایا۔ قاضی عبدالجلیل ۳ دسمبر ۱۸۷۰ء کو فوت ہوئے، ان کے جانشین قاضی عبدالجمیل مقرر ہوئے۔ جن کی وفات ۲۰ مئی ۱۹۰۰ء کو ہوئی۔

**پیدائش، تعلیم اور شادی** | قاضی محمد خلیل حیرانؔ کی پیدائش ۲۰ صفر ۱۲۸۷ھ ہجری مطابق ۲۹ مئی ۱۸۷۰ء کو مکان واقع پل قاضی بریلی میں ہوئی تھی،[1] قاضی عبدالجمیل جنوںؔ کی وفات کے وقت ان کی عمر تیس برس کی تھی، ۲۰ مئی ۱۹۰۰ء کو ہی بریلی کے رؤسا اور معززین کی موجودگی میں ان کے سر پر دستار خلافت باندھی گئی۔

قاضی محمد خلیل حیراں کی ابتدائی تعلیم گھر کے علمی ماحول میں ہوئی۔ بعد کو تکمیل علم کے لیے انھوں نے مولانا ہدایت علی تلمیذ محمد فضل حق خیرآبادی۔ اور مولانا محمد فضل حق پرنسپل مدرسہ عالیہ رامپور کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کیا۔

قاضی محمد خلیل حیراں کی شادی مفتی سلطان حسن تلمیذ غالب کی صاحبزادی سے ۲۰ جمادی الاول ۱۳۱۴ھ مطابق ۲۸ اکتوبر ۱۸۹۶ء کو ہوئی تھی، ان کے والد قاضی عبدالجمیل جنوں نے ان کی شادی کے موقع پر جو دعوت نامہ جاری کیا اس کے مصرعہ اول یا عبارت نثر سے تاریخ عیسوی اور مصرعہ دوم یا عبارت نثر سے تاریخ ہجری برآمد

[1] ماہنامہ کمال دہلی۔ جنوری ۱۹۱۲ء۔ ص ۱۲



ہوتی ہے، یہ دعوت نامہ میرے پاس محفوظ ہے، قارئین کی دلچسپی کے لیے دعوت نامے کا آخری حصہ نقل کیا جاتا ہے۔

"اب اک محفل بیستی جمادی الاول اٹھائیس اکتوبر بدھ کے دن منعقد ہوگی۔
۱۸۹۶ء
دولہا کے سہرہ کی موزوں بہار سے شادمانی حد سے زائد ہوگی۔
۱۳۱۴ھ
امید کہ براہ عنایت تشریف لائیے گا۔ قاضی کو رہین منت فرمائیے گا۔
۱۸۹۶ء
۱۳۱۴ھ
حضرات اہل کرم کا مکلف
۱۸۹۶ء
بندہ قاضی محمد عبدالجمیل عفی اللہ عنہ
۱۳۱۴ھ

**منصب قضا اور رفاہی کام** | قاضی محمد خلیل حیرانؔ اپنے والد کی وفات کے بعد منصب قضا پر فائز ہوئے، اور انتظام ریاست میں گہری دلچسپی کا اظہار کیا۔ ان کی زندگی ہر تعیش سے عاری تھی۔ جب کہ دولت کی فراوانی تھی۔ لہٰذا انھوں نے غربا پروری کے لیے علیحدہ صیغہ کھولا اور غربا و مساکین کی بہت خدمت کی۔ اس کے علاوہ انھوں نے شہری اور قومی سطح پر رفاہ عام کے کاموں سے تعلق قائم کیا اور جب بھی ضرورت پڑتی وہ اپنی جیب سے روپیہ خرچ کرتے تھے۔ رفاہ عام کے سلسلے میں ہی وہ مندرجہ ذیل انجمنوں سے وابستہ تھے۔

۱۔ ممبر پبلک انسٹی ٹیوٹ بریلی۔ (۲) ٹرسٹی بریلی کالج بریلی۔ (۳) لائف ممبر ڈفرن فنڈ ایسوسی ایشن (۴) وائس چیرمین ڈسٹرکٹ بورڈ بریلی۔ (۵) وائس پریزیڈنٹ لوکل کمیٹی آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس۔ (۶) نائب صدر انجمن اسلامیہ روہیلکھنڈ (۷) گورنر یتیم خانہ اسلامیہ بریلی۔ (۸) چیرمین مسلم لیگ بریلی۔ (۹) صدر انجمن مدرسہ عالیہ عربیہ مصباح العلوم بریلی، (۱۰) اعزازی وزیٹر سنٹرل جیل بریلی۔ (۱۱) درباری گورنر جنرل ہند۔

اپنے منصب، پبلک لائف اور اعزازات کے باوجود قاضی محمد خلیل حیرانؔ بے حد کم سخن

اور منکسر المزاج تھے، وہ خالی اوقات میں کتب مطالعہ کرتے تھے۔ بخاری سے شغف تھا۔ نفیس و نازک میز کرسیاں اور اسٹول بناتے تھے۔ جو ان کے مکان کی زینت تھے، مقررہ اوقات میں احباب کی پذیرائی کرتے اور اعزا و احباب سے برائے ملاقات خود بھی جاتے۔ اچھی نسل کے گھوڑوں سے دلچسپی تھی۔ مکان واقع پل قاضی میں اصطبل تھا۔ سواری کے لیے زیادہ تر گھوڑا استعمال کرتے تھے۔

**قاضی صاحب کے احباب** قاضی محمد خلیل حیراںؔ کے احباب کی تعداد زیادہ نہیں تھی۔ ان میں سر فہرست چودھری اشتیاق احمد (المتوفی ۱۹۷۱ء بہ عمر ۸۰ سال) کا نام ہے۔ چودھری صاحب خود بھی سوشل ورکر تھے، ان کے مشورے پر ہی قاضی جی نے اپنی لاکھوں کی جائداد وقف کی تھی کیونکہ وہ اولاد سے محروم تھے، قاضی جی کے احباب میں دوسرا نام مولوی علی حسن شاعرؔ (المتوفی ۱۹۱۹ء) کا ہے، جو اپنے زمانے میں بریلی کے مشہور شاعر تھے۔ ان کے کئی اشعار بڑے بوڑھے بڑے چاؤ سے سناتے تھے۔ ؎

| | |
|---|---|
| اے رند دیکھیں اور چلو خلد سے بھاگو | وہ مولوی صاحب بخدا دیکھ رہے ہیں |
| بڑی ریش ہو جو شیخ جنت کا باعث | یہ کچھ ایسی ریشہ دوانی نہیں ہے |
| وہ بگڑے بھی روٹھے بھی چپ ہو رہے بولے | بن بن کے چلے چلتے بنے بات بنا کے |

قاضی جی کو مولوی علی حسن شاعرؔ سے بہت محبت تھی، اور باہمی ملاقات روزانہ ہی ہوتی تھی، گو بریلی شعرا سے لبریز تھا، مگر قاضی محمد خلیل حیراںؔ کے یہاں صرف مولوی علی حسن شاعرؔ کی نشست تھی، قاضی جی کے قریبی دوستوں میں خلیل الدین حسن حافظؔ پیلی بھیتی رئیس و آنریری مجسٹریٹ، حکیم عبدالصمد سرشارؔ شاعر اور مصنف، مولوی عبدالودود رئیس، نیشنلسٹ رہنما، ماہر تعلیم اور نظم نگار بھی تھے۔ یہ سب حضرات قاضی جی کے رفاہ عام اور ادبی کاموں میں دست راست تھے، ان کے علاوہ



قاضی جی کے ایک بے تکلف دوست مولوی متا جان منصرم تھے، وہ گھر کے رئیس اور ملازم سرکار تھے، ان کی تحریر کردہ ایک بیاض میرے پاس محفوظ ہے، جس سے ان کی افتاد طبع کا اندازہ ہوتا ہے، مولوی متا جان نے اس بیاض میں بکثرت اردو اور فارسی کے اشعار نقل کیے ہیں۔ معلومات عامہ بھی درج کی ہیں، مثلاً شہد کے کیا فوائد ہیں، کس ماہ میں استعمال کرنا چاہیے اور کن دواؤں میں اسکو بطور مرکب زیادہ سے زیادہ فائدہ حاصل کرنے کے لیے ملانا چاہیے۔ دوسری طرف اسی بیاض میں اقلیدس اور نجوم کے زائچے، اشکال، دلچسپ تصویریں، انجینیرنگ کے نکات، اردو و انگریزی اخبارات کے تراشے، لطائف، پہیلیاں، انگریزی فن تحریر کے نمونے اور کلام شعر وغیرہ، الغرض یہ بیاض بیحد دلچسپ اور پُر از معلومات دستاویز ہے، میرا گمان ہے کہ قاضی جی کے دوستوں میں مولوی متا جان وہ واحد فرد تھے، جن سے قاضی جی قطعاً بے تکلف تھے، میرا گمان ہے کہ مولوی متا جان قاضی جی کے قانونی مشیر بھی تھے۔

**مولانا احسن نانوتوی اور مولانا نقی علی کا اختلاف،** قاضی محمد خلیل حیراںؔ عقیدۃً سنی اور حنفی تھے، ان کے سن شعور میں مولانا احسن نانوتوی (المتوفی ۱۸۹۵ء) اور مولانا نقی علی خاں (المتوفی ۱۸۸۰ء) کے مابین اختلاف پیدا ہوا، مولانا نقی علی خاں نے مولانا احسن نانوتوی پر فتویٰ کفر صادر کیا۔ حالات اس حد تک بے قابو ہو گئے کہ ۱۸۷۳ء میں عیدگاہ میں نماز مولانا احسن نانوتوی نے پڑھائی۔ اور حسین باغ میں مولانا نقی علی خاں نے۔ گروہ بندی ہوئی اور اختلافات عوامی سطح پر آگئے۔ ڈاکٹر محمد ایوب قادری نے اس اختلاف کا جائزہ لیتے ہوئے تحریر کیا ہے[1]۔

---

[1] مولانا محمد احسن نانوتوی۔ ص ۹۴۔

"یہاں اس امر کی طرف بھی اشارہ کرنا ضروری ہے کہ اثر بن عباس کے مسلک میں علمائے بریلی اور بدایوں نے مولانا محمد احسن کی بڑی شد و مد سے مخالفت کی، بریلی میں اس محاذ کی قیادت مولوی نقی علی خاں کر رہے تھے، اور بدایوں میں مولوی عبدالقادر بدایونی بن مولانا فضل رسول بدایونی سرخیل جماعت تھے، یہی بریلی اور دیوبند کی مخالفت کا نقطۂ آغاز تھا، جو بعد کو ایک بڑی وسیع خلیج کی شکل اختیار کر گیا۔"

مولوی نقی علی خاں کی وفات کے بعد بریلی کے محاذ کی قیادت مولوی احمد رضا خاں پسر مولوی نقی علی خاں نے سنبھالی اور جو کچھ بھی پیش آیا اس سے اہل علم واقف ہیں۔

**قومی و ملی خدمات**

ایسے ہنگامہ خیز ماحول میں قاضی غلام حمزہ، قاضی عبدالجلیل، قاضی عبدالجمیل جنونؔ اور بعد کو خود قاضی محمد خلیل حیراںؔ نے کسی گروہ کا ساتھ نہیں دیا۔ قاضی محمد خلیل حیراں نے صرف قومی و ملی بہبود کے کاموں میں عملی دلچسپی لی اور بحث عقائد سے کافی دور رہے۔ بعد میں جو نتائج سامنے آئے ان سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی محمد خلیل حیراںؔ کے تعلقات ان علماء اور افراد سے استوار رہے، جن کو مولانا احسن نانوتوی سے نسبت تھی، مگر ان علماء اور افراد نے جن کا تعلق مولانا نقی علی خاں سے تھا۔ ان کی مخالفت نہ کرتے ہوئے بھی ان سے تعلق قائم نہیں رکھا۔ مجموعی طور پر قاضی جی کو اس زمانے کی بحث عقائد کی ہنگامہ خیزی سے کوئی ایذا نہیں پہنچی اور ان کے مشاغل پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑا۔

قاضی محمد خلیل حیراںؔ کی دینی معاملات سے دلچسپی کا ثبوت اس بات سے بھی ملتا ہے کہ انھوں نے مدرسۂ عالیہ عربیہ مصباح العلوم بریلی کی مدد کی اور اس کی ترقی کے لیے کوشش کرتے رہے۔ یہ مدرسہ ابتدا میں مصباح التہذیب (۱۲۸۹ھ مطابق ۱۸۷۲ء) کے نام سے



قائم ہوا تھا، اور اس کے موسس مولانا احسن نانوتوی تھے۔ متذکرۂ بالا اختلافات کی وجہ سے یہ مدرسہ بند ہو گیا۔ مولانا نقی علی خاں نے مدرسہ اہلسنت کے نام سے اپنا مدرسہ علیحدہ قائم کیا۔ اس کے بعد مولانا احسن نانوتوی نے اسی مدرسہ کو مصباح العلوم کے نام سے جاری کیا،[1] جس کا افتتاح مولانا قاسم نانوتوی نے کیا۔ یہی مدرسہ بریلی میں تحریک ندوہ کا بھی مرکز بنا۔ جس کی مخالفت مولوی احمد رضا خاں نے شدت سے کی۔ یہ مدرسہ مداری دروازہ بریلی میں برائے نام آج بھی قائم ہے، جب کہ لوگ اس کے قابل ذکر ماضی سے ناواقف ہو چکے ہیں۔ قاضی محمد خلیل حیراں کی مدرسہ مصباح العلوم بریلی سے وابستگی مولوی احمد رضا خاں اور انکے ہم خیال علماء کو ناگوار تھی۔ مگر نوبت باہمی چشمک تک نہیں پہنچی۔

بہر نوع قاضی محمد خلیل حیراںؔ کے ملی فلاح کے کاموں میں موجودہ انجمن اسلامیہ بریلی ہے جو قاضی جی کی وقف شدہ جائداد کی دیکھ بھال کرتی ہے، اور جس کی تاسیس کا مقصد ملی فلاح و بہبود کے کام ہیں۔ قاضی جی کے نام پر ایک ہائی اسکول بھی چل رہا ہے۔

**شعر و سخن سے دلچسپی اور نمونۂ کلام**

قاضی محمد خلیل حیراں کی حیات کا دوسرا اہم پہلو انکی سخن سنجی اور سخن پروری سے وابستہ ہے۔ بریلی کی قدیم بستی میں امراء اور زمینداروں کی کبھی کمی نہیں رہی۔ اور یہ بھی سچ ہے کہ انھوں نے ادب کی بڑی خدمت کی۔ قاضی جی کے عہد میں نوابین روہیلہ، کمبوہان، مولویان اور مفتیان میں شعر و شاعری کا بہت چرچا تھا۔ یہ صاحب ثروت اور علم دوست خاندان تھے۔ ان میں سب سے زیادہ شاعر خاندان مفتیان میں تھے۔ مفتی سلطان حسن خان احسنؔ اور قاضی عبدالجمیل جنونؔ تلامذۂ غالبؔ کا تعلق خاندانِ مفتیان سے ہی تھا۔ چنانچہ قاضی محمد خلیل حیراںؔ جو خاندانِ مفتیان کے ایک دولت مند اور

---

[1] مولانا محمد احسن نانوتوی۔ ص ۸۳۔

علم دوست فرد تھے، سخن پروری میں بالخصوص معروف ہوئے۔

قاضی محمد خلیل حیراں کا کلام شعراں کے کتب خانے کے ساتھ ضائع ہو گیا۔ جو بھی کلام ہمدست ہوا وہ پرانے گلدستوں میں محفوظ تھا۔ اور وہ اتنا مختصر ہے کہ اس کو سامنے رکھ کر تنقید کا حق ادا نہیں کیا جا سکتا، حد یہ ہے، کہ قاضی جی کے تلمذ میں بھی احتمال کا پہلو موجود ہے جب کہ انکے کسی بھی معروف ہموطن شاعر کے متعلق معلومات اس قدر تشنہ نہیں ہیں۔ پایان کار قاضی جی کی شاعری بھی طاق نسیاں ہو گئی۔

قاضی محمد خلیل حیراں کے متعلق بعض بزرگوں نے بتایا تھا کہ وہ مولوی خلیل الدین حسن حافظ پیلی بھیتی کے فن شعر میں شاگرد تھے مولوی احمد رضا خاں کے اہل خاندان نے بتایا کہ وہ مولانا حسن رضا خاں حسن بریلوی کے شاگرد تھے، مگر بوجہ اختلاف عقائد انھوں نے حسن بریلوی سے اپنی غزلیات پر اصلاح لینی بند کر دی تھی۔ پہلی بات کا ثبوت خمخانۂ جاوید سے ملتا ہے۔ جس میں قاضی محمد خلیل حیراں کو حافظ پیلی بھیتی کا تلمیذ بتایا گیا ہے۔ چونکہ خمخانۂ جاوید قاضی جی کی حیات میں طبع ہوئی اور لالہ سری رام سے ان کے شخصی تعلقات بھی تھے۔ لہذا حافظ پیلی بھیتی سے حیراں کے تلمذ پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، دوسری بات کا ثبوت گلدستہ بہار بے خزاں بریلی، شمارہ جون ۱۹۰۳ء سے ملتا ہے، جس میں ان کی شائع شدہ غزل کے سر عنوان تلمیذ حسن بریلوی تحریر ہوا۔ گلدستہ بہار بے خزاں بریلی کا تعلق مولوی احمد رضا خاں کے حلقۂ فکر سے تھا، حسن بریلوی مولوی احمد رضا خاں کے برادر خورد تھے، اور ان کی وفات ۱۹۰۸ء میں ہوئی چنانچہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ قاضی جی نے ابتداءً مولانا حسن رضا خاں حسن بریلوی تلمیذ داغ دہلوی سے کلام شعر پر اصلاح وصول کی اور بوجہ اختلاف عقائد یا بوجہ وفات حسن بریلوی انھوں نے بعد کو حافظ پیلی بھیتی تلمیذ ذکی میرٹھی سے رجوع کیا۔



میں نے قاضی محمد خلیل حیراں کا جتنا بھی کلام پرانے گلدستوں سے جمع کیا وہ ۱۹۱۲ء تک کا ہے۔ اس کے بعد کا کلام ہمدست نہیں ہوا۔ اس مختصر کلام کو سامنے رکھ کر اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ وہ امیر و داغ سے متاثر نہیں ہوئے۔ حالانکہ ان کا رنگ شاعری اسوقت بریلی میں زیادہ مروج تھا انھوں نے معاملہ بندی کے مقابلے میں اپنی فکر کو غیر ژولیدہ اور رواں اسلوب میں پیش کیا۔ دراصل جملہ مفتیان نے امیر و داغ کے طرز شاعری کو پسند نہیں کیا۔ اور وہ غالب و شیفتہ کو ہی پسند کرتے رہے۔ حیراں کے اشعار سے ان کی اس تنہائی کا بھی احساس ہوتا ہے۔ جو ان کا خاندانی وقار، ان کی علمیت اور ان کی ثروت رفع نہ کر سکی۔ خود ان کے بقول ؎

بجز خار تمنا کچھ نہ پایا باغ عالم میں　　گلوں کا ذکر کیا کانٹوں سے بھی محروم داماں تھا

یہی وہ حسیت ہے، جو ان کے اشعار غزل میں تا لب بدل بدل کر منتقل ہوئی مختصر انتخاب کلام مندرجۂ ذیل ہے۔ ؎

جس نے سنا وہ شوق سے دیوانہ ہو گیا　　افسوں کسی کے حسن کا افسانہ ہو گیا

مرنے سے مرنے والے کا قصہ ہوا تمام　　لو آج ختم عشق کا افسانہ ہو گیا

تو ہو کہ تیرا شوق ترا درد کوئی ہو　　آیا جو دل میں مالکِ کاشانہ ہو گیا

صورت زبانِ حال سے کرتی ہو خود بیاں　　میں آپ اپنے حال کا افسانہ ہو گیا

حیراں یہ دو ہی دن میں ترا حال کیا ہوا　　فرزانہ تجھ سا عشق میں دیوانہ ہو گیا

---

دل عاشق کسی کے نور سے معمور رہتا ہے　　یہی ہے وہ مکاں جس میں چراغِ طور رہتا ہے

نظر آتی نہیں صورت کہ وہ صورت نظر آئے　　پھرا کرتا ہے آنکھوں میں نظر سے دور رہتا ہے

گئے وہ دن کہ شب بھر انتظار یار رہتا تھا　　اجل کا منتظر اب تو دلِ مہجور رہتا ہے

گنہ ثابت ہو خون بے گنہ کا کیوں کرا برو پر | کہ جو جس کام پر مامور ہو مقدور رہتا ہے
کیا ہے مست اس کو کیا کسی کی مست آنکھوں نے | یہ حیرت ہے کہ حیراںؔ بے پیئے مخمور رہتا ہے

ان کی عمر کے آخری پچیس^25 سال کا کلام فراہم نہیں ہوا۔ قیاس ہے کہ وہ اس سے کہیں بہتر ہوگا۔

**ایک یادگار مشاعرہ** قاضی محمد خلیل حیراںؔ نے بتاریخ ۵ اور ۶ نومبر ۱۹۱۱ء اپنے مکان واقع پل قاضی بریلی میں محفل مشاعرہ منعقد کی تھی، جو تاریخ بریلی کا ایک یادگار مشاعرہ ہے اور جس کا ذکر تاحیات وہ بزرگ کرتے رہے جنھوں نے اس مشاعرے میں بحیثیت شاعر یا سامع شرکت کی تھی، اس مشاعرے کے سلسلے میں قاضی جی نے تین کاغذ جاری کیے تھے۔

۱۔ دعوت نامہ بہ سلسلۂ مجلس مشاعرہ بتاریخ ۵ نومبر ۱۹۱۱ء یوم یکشنبہ وقت ۶ بجے شام۔ مصرعۂ طرح۔ ؏ یہ شوخی ایسی بیباکی جوانی کا تقاضا ہے۔

۲۔ التماس۔ اس میں یہ اعلان کیا گیا کہ ۵ نومبر کو صرف بیرونجات کے معزز مہمان اور چند اساتذہ شہر کے اپنی اپنی غزلیں ارشاد فرمائیں گے اور ۶ نومبر کو عام مشاعرہ ہوگا۔

۳۔ ضوابط مشاعرہ۔ اس کے مطابق بغیر دعوت نامے کے شرکتِ مشاعرہ ممنوع تھی، باہمی طعن و تشنیع اور کلام غیر طرح کی اجازت نہیں تھی۔ بیرونجات کے مہمانوں پر لازم تھا کہ وہ اپنی آمد سے ایک ہفتہ قبل مطلع فرمائیں۔

میرے پاس تینوں کاغذ محفوظ ہیں۔ ان کاغذوں کی طباعت روہیلکھنڈ پریس میں ہوئی۔ دعوت نامہ اور التماس دبیز سفید ولایتی کاغذ پر شائع ہوئے اور ضوابطِ مشاعرہ باریک گلابی کاغذ پر، کتابت و طباعت نہایت اعلیٰ۔ موجودہ آفسیٹ کا گمان ہوتا ہے، یہ تینوں کاغذ قاضی جی کی خوش ذوقی کا ثبوت ہیں۔

مشاعرے کا انتظام قاضی جی کے احباب اور اعزہ نے کیا جو بریلی میں تھے یا بدایوں سے



تشریف لائے۔ قاضی جی رقمطراز ہیں[1]

"معزز ہم وطن و اعزہ اہل بدایوں کی مہربانیوں کا متشکر ہوں کہ قبل از مشاعرہ تشریف لائے اور ہر قسم کا انتظام اور انصرام فرما کر رہین منت کیا۔"

قاضی جی نے مشاعرے میں خصوصی دلچسپی لینے کے سلسلے میں منشی سری رام مؤلف تذکرہ خمخانۂ جاوید، منشی پیارے لال رونقؔ مدیر رسالہ کمال دہلی۔ مولوی محمد احمد مینائی، حکیم معظم علی خاں رئیس اعظم آنولہ (بریلی)، اور مولوی افضال الحق مدرس مدرسۂ عالیہ رامپور کا بھی شکریہ ادا کیا ہے۔

مشاعرے میں جو غزلیات پیش کی گئیں ان کا انتخاب منشی پیارے لال رونقؔ دہلوی نے اپنے رسالہ کمال دہلی میں بہ شکل گلدستہ جنوری ۱۹۱۲ء سے اپریل ۱۹۱۲ء تک کے شماروں میں شائع کیا۔ یہ شمارے میرے پاس محفوظ ہیں۔ یہ شمارے رضا لائبریری رامپور میں بھی محفوظ ہیں۔

رسالہ کمال دہلی میں مطبوعہ غزلیات کی تعداد ۱۱۰ ہے۔ میرا گمان ہے کہ دوشبی مشاعرے میں اس سے زیادہ کلام پڑھا گیا۔ مزید غزلیات شاید اس وجہ سے طبع نہیں ہوئیں کہ ان کی نقل نہیں ملی یا کمیٹی کے انتخاب میں نہیں آئیں۔

۶ نومبر کی نشست دوسرے دن صبح ۱۰ بجے تک جاری رہی۔ شعرا اور سامعین کا اتنا ہجوم تھا کہ قاضی جی کو اصطبل تڑوا کر جگہ کشادہ کرانی پڑی۔

اس مشاعرے میں بیرونجات کے جن معروف اساتذہ نے شرکت کی ان کے نام یہ ہیں احسنؔ مارہروی، احسانؔ شاہجہانپوری، برقؔ دہلوی، بیباکؔ شاہجہانپوری، تاقبؔ لکھنوی، جامیؔ بدایونی، حافظ پیلی بھیتی، خیالؔ رامپوری، رساؔ رامپوری، راغبؔ بدایونی، رونقؔ دہلوی،

---

[1] کمال دہلی۔ جنوری ۱۹۱۲ء ص ۲۔

سحرؔ بدایونی۔ شیداؔ دہلوی۔ طالبؔ بنارسی، ریاضؔ خیرآبادی، قمرؔ بدایونی، کاشفؔ لکھنوی، ندرتؔ میرٹھی، ہجرؔ شاہجہانپوری۔

بیشتر کلام امیرؔ و داغؔ کے رنگ میں پڑھا گیا۔ کیونکہ اس وقت وہی رنگ مقبول عوام تھا۔ اس مشاعرے کے بعض وہ اشعار جنھیں لوگوں نے یاد رکھا تھا یہ ہیں

قیامت ڈھا رہی ہیں شوخیاں انکی لڑکپن میں — اٹھانیں کہہ رہی ہیں اور محشر اٹھنے والا ہے (اثرؔ بدایونی)

لیا ہے دل کسی کا یا چمن سے پھول توڑے ہیں — ذرا ہم بھی تو دیکھیں آپ کے دامن میں کیا کیا ہے۔ (فاخرؔ لکھنوی)

خدا جانے غم فرقت ہے یا ہے درد تنہائی — کوئی بیٹھا ہوا اندر ہی اندر دل مسلتا ہے (خلیقؔ دہلوی)

اجل کا انتظار اک روگ ہے عاشق مزاجوں کو — تمھیں پر کیوں نہ مرجائیں کہ آخر ان کو مرنا ہے (احسنؔ مارہروی)

زمانے کا چلن کیا ہے سمجھ میں کچھ نہیں آتا — وہ بدتر غیر سے نکلا جسے سمجھا کہ اپنا ہے (انجمؔ اکبرآبادی)

اگر دیکھو سخاوت ہی سے شانِ اوج پیدا ہے — کہ دیتے وقت سائل سے سخی کا ہاتھ اونچا ہے (برقؔ دہلوی)

کبھی اقرار ہے لب پر کبھی انکار ہے لب پر — ترا عہد وفا ہے یا کسی میکش کی توبہ ہے (بسملؔ بریلوی)

نئے جلوے دکھاتا ہے شبابِ چند روزہ بھی — کسی کے ہوش جاتے ہیں کسی کو ہوش آتا ہے (جامیؔ بدایونی)

ملیں گے تم سے محشر میں: آئے تم اگر کل بھی — قضا کو آج دم دے کر بڑی مشکل سے ٹالا ہے (خنجرؔ مارہروی)

سر بالیں مرے اگر کسی کا ہائے یہ کہنا — مجھے بدنام کرتا ہے اور اپنے آپ مرتا ہے (حسرتؔ بریلوی)

کسی مجروح سے پوچھے کوئی زخموں کی لذت کو — کوئی بیدرد کیا جانے تڑپنے میں مزا کیا ہے (حمیدؔ بریلوی)

غزل جو حاصل مشاعرہ تھی وہ مندرجۂ ذیل ہے۔

قفس کے پاس دل تھامے ہوئے صیاد بیٹھا ہو — اسیر غم خدا جانے تری آواز میں کیا ہے

ہم اس وحشت سرا میں بیٹھ کے روتے ہیں قسمت کو — جہاں اتنا کوئی کہتا نہیں تو کون ہے کیا ہو

غبار اٹھا تمھارے آتے ہی بجھنے لگیں شمعیں — ہٹو گور غریباں سے کوئی کروٹ بدلتا ہو



یہ طول عمر کی حد ہے کہ تیرا ساتھ دیتا ہوں — شبِ فرقت مجھے ہمراہ لیتی جا تو اچھا ہے

وہ دل تھامے ہیں میری زندگانی جن کو دوبھر تھی — جنازہ درد بن کر کوچۂ قاتل سے اٹھا ہے

قفس مجھ کو نشیمن ہو گیا خوف اسیری سے — کوئی پتہ کھڑکتا ہے تو پہروں دل دھڑکتا ہے

مراد آنے کا رستہ دیکھتی ہے زندگی ثاقبؔ

وہ دل رکھتا ہوں پہلو میں کہ جو عینِ تمنا ہے

بڑے بوڑھے کہتے تھے کہ جب یہ غزل ثاقبؔ لکھنوی نے پرسوز آواز میں اور نیم شب کے وقت سنائی تو مشاعرے کے نشاط کا ماحول بدل گیا۔ اور کتنی ہی آنکھیں نم ہوگئیں۔ برسوں اس غزل کا چرچا رہا۔

اس مشاعرے میں لالہ ہری رام مؤلف خمخانۂ جاوید نے بھی طرحی غزل پڑھی تھی، معلوم ہوا کہ ان کا تخلص گلؔ تھا۔ گلدستے میں ان کے نام کے ساتھ تلمذ کا ذکر نہیں ہے۔ ممکن ہے وہ کسی کے شاگرد نہ ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انھوں نے شرکت مشاعرہ کی وجہ سے غزل کہی ہو۔ ان کی غزل کے صرف چار اشعار شامل گلدستہ ہیں۔ اور وہ مندرجۂ ذیل ہیں۔ ؎

غضب کچھ ان دنوں چرخ کہن نے ہم پہ ڈھایا ہے — نہ دیکھی شکل تھی جن کی پڑا اب ان سے پالا ہے

کمند زلف سے کھینچا خدنگ چشم سے مارا — خدایا خیر کیجو یہ تو اک فتنہ سراپا ہے

کسی کا دل جھپٹ لینا کسی کو پاؤں میں ملنا — یہ شوخی ایسی بیباکی جوانی کا تقاضا ہے

رہا ہے پردہ اب گل سے ترا کیا اے مرے مولا — نہ دیکھی ہے اگرچہ شکل پر جلوہ تو دیکھا ہے

اس مشاعرے میں تلامذہ حسن رضا خاں حسنؔ بریلوی نے شرکت نہیں کی حالانکہ بریلی میں ان کی تعداد بہت زیادہ تھی، غالباً عدم شرکت کا باعث باہمی تنازعہ تھا۔

"گلدستہ مشاعرۂ بریلی" جو ماہنامہ کمال دہلی کی جنوری ۱۹۱۲ء تا اپریل ۱۹۱۲ء کی

اشاعت پذیر مشتمل ہے، اس وقت ایک اہم دستاویز ہے۔ جس کو ایک تذکرے کی شکل میں مرتب کر کے شائع کرانے سے محققین کو کارآمد بنیادی مواد ملے گا۔

قاضی محمد خلیل حیراں کی یہ بھی اہم ادبی خدمت تھی کہ انھوں نے منشی بھیش پرشاد کی پذیرائی کی اور ان کو غالب کے خطوط عطا کیے۔ اس طور پر خود ان کے والد قاضی عبدالجمیل جنوں کا نام تلامذۂ غالب کی فہرست میں زیادہ نمایاں ہوگیا۔ کیونکہ مطالعہ مکاتیب غالب کے وقت وہ نظر انداز نہیں کیے جاسکتے۔

قاضی محمد خلیل حیراں لاولد فوت ہوئے۔ پسماندگان میں صرف ان کی زوجہ تھیں جن کی کفالت کے لیے وہ مبلغ پانچ عدد مقرر کر گئے تھے۔ قاضی جی کا کتب خانہ سبک مغز افراد کے ہاتھ پڑا اور معلوم نہیں اس کا کیا انجام ہوا۔ کتب خانے کا ضائع ہونا۔ بریلی کی ادبی تاریخ کا المیہ ہے۔ کیونکہ بریلی کی ادبی تاریخ اس سے استفادہ نہ کر سکی۔

**وفات اور قبر** | قاضی محمد خلیل حیراں کی وفات ۱۹۳۹ء میں ہوئی۔ صحیح تاریخ کا علم نہ ہو سکا۔ اتنا معلوم ہوا کہ وہ ضیق النفس میں مبتلا تھے، اور وفات موسم سرما میں ہوئی۔[1] وفات کے وقت ان کی عمر ۶۰ یا ۷۰ برس کی تھی۔ قاضی محمد خلیل حیراں کی تدفین ان کے خاندانی قبرستان میں ہوئی۔ جو شہر کے باہر رامپور جانے والی ریلوے لائن کے قریب اور کرمی ٹوریم کے جنوب میں واقع ہے۔ وہاں کسی بھی قبر پر کتبہ نہ ہونے کی وجہ سے پتہ چلنا مشکل ہے کہ کون سی قبر کس قاضی کی ہے۔ آثار سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ قاضیوں کے دور اقتدار میں یہ جگہ پُر فضا تھی۔ اب صرف آم کا باغ، کھیت اور آراضی ہیں، جن کی آمدنی انجمن اسلامیہ کی تحویل میں جاتی ہے۔ قاضی جی کا مکان بھی مقام عبرت ہے بقول شاعر

[1] بروایت حکیم عبدالوحید۔ گلی میر تقی۔ سرائے پختہ بریلی۔



اے خالقِ روز و شب اس گھر میں اندھیرا ہے
جس گھر میں کہ رہتی تھی دن رات سحر پہلے
(کیفی وجدانی بریلوی)

پھر بھی یہ بات حق الیقین میں ہے کہ ان دیوانوں میں قاضی جی کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اور اس آواز کو اہل سماعت آئندہ بھی سنتے رہیں گے۔ کیونکہ بقول حافظ۔ ؎

من آں مرغم کہ ہر شام و سحر گاہ
ز بام عرش می آید صفیرم

مفتیان و قاضیان کی پونے دوسو سالہ علمی، ادبی، قومی اور تہذیبی زندگی کا خاتمہ قاضی محمد خلیل حیراں کی وفات کے ساتھ ہوگیا۔ اب بریلی میں اس خاندان کے موجودہ چار افراد باقی رہ گئے ہیں وہ اپنے اجداد کی دولت علم و ادب سے محروم ہیں۔ مقام حیرت ہے کہ کتنی سرعت سے یہ قدیم تہذیبی نشان مٹ گئے۔ علم و ادب کا خاتمہ ہوگیا۔ اور نئی نسل ان کے کام اور نام سے ناواقف ہوگئی۔ حیف صد حیف ؎

ما را بگشت یار بانفاس عیسوی ع

---

# مکتوب پیرس

۱۴ صفر ۱۴۰۷ھ

مخدوم و محترم زاد فضلکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

کرم نامے نے سرفراز کیا۔ حفظکم اللہ وعافاکم۔

معارف کی میرے دل میں بہت عزت ہے، وہ ہمارے تاریخ حال کا مستقبل میں ایک وثیقہ، ایک ماخذ ہوگا، اسی لیے اس کے مندرجات کے متعلق آپ کو اکثر تکلیف دیتا، بلکہ دل دکھاتا رہتا ہوں، التجا ہے کہ یہ قصور معاف کر دیں کہ مقصد رنجیدہ کرنا بالکل نہیں۔

اس وقت اگست ۱۹۸۶ء کا معارف مکرر دیکھ رہا ہوں، معلوم نہیں علاء الدین خلیلی صاحب کا قصور ہے، یا فاضل مترجم کا کہ صفحہ ۹۳ پر بواتیہ لکھا ہے، کیا ہم یہ نام بھی بھول گئے ہیں؟ Poitiers جس کا اردو تلفظ ہوگا پوُاتیے۔ اسی طرح صفحات ۹۳، ۹۴، ۹۵ کے حواشی میں محمد اسد لیوپولڈ ویلس چھپا ہے، یہ Weiss وائیس ہونا چاہیے۔ (آسٹریا کی یعنی جرمن زبان کا نام ہے) وہی لفظ جو انگریزی میں White / سفید ہوگیا ہے) صفحہ ۱۰۲ پر فرانسیسی نومسلم Etienne Dinet کا نام ایتین ڈینید کو میں "اے تیئن دینے" لکھوں گا۔ صفحہ ۱۰۴ پر اطالوی کیتانی Caetani کا تلفظ کائے تانی ہے۔ اسی صفحے پر ہالینڈی ہیر گرنجہ Hurgronje کا تلفظ میں نے خود ان کی زبان سے، ان کے گھر میں، ان کی بیوی اور بیٹی کی موجودگی میں "خُور خُرونیے" سنا ہے، ہالینڈی میں (G) کا تلفظ (خ) اور (J) کا (ی) ہوتا ہے، آخر میں صفحہ ۱۰۶ پر فلہاوزن جو جرمن ہے، (Wellhausen) اردو میں ویلہاوزن ہونا چاہیے، اس میں (W) انگریزی کے (V) کی طرح ہے، لیکن جو اردو میں نہیں پایا جاتا ہے، قریب تر آواز اردو میں (واو) کی سی ہے۔

آپ دلی تشریف لے گئے تھے، محترم کرم فرما مالک رام صاحب ایک نیا ارمغان نکالنے والے تھے، معلوم نہیں آپ کو خبر ہے یا نہیں، اور یہ کہ وہ کس مرحلے میں ہے؟ دکھ دیا جواب کا انتظار نہیں، اس کی زحمت نہ فرمائیں۔ ڈاکٹر زور مرحوم کے متعلق عرض کروں گا کہ انھیں اللہ جنت نصیب کرے، رفیق تو تھے لیکن ان کے اختصاص یعنی اردو ادب سے مجھے لگاؤ نہ رہا، اس لئے واقفیت بھی کم ہے، آپ کا فرمانا سر آنکھوں پر۔ ایک محدث ابو محمد عبداللہ بن زیاد السندی کے حالات کی سخت تلاش ہے، بظاہر چوتھی صدی ہجری کے ہیں، ابن حجر کے یہاں بھی ذکر نہیں ملا، اسلام آباد سے بھی نفی میں جواب آیا ہے۔ واللہ المستعان۔ حفظکم اللہ وعافاکم۔ محمد حمید اللہ



# مکتوب لاہور

۱۴ نومبر ۱۹۸۶ء

محترم المقام جناب سید صاحب

السلام علیکم

آپ کی معارف پروری سے میرا مضمون "ابن عطیہ اندلسی" معارف (اکتوبر) میں شائع ہوا ہے، افسوس ہے کہ ٹائپسٹ کی نو آموزی اور میری اپنی غفلت سے اس میں چند غلطیاں ہو گئی ہیں جن کی نشاندہی ضروری ہے،

مضمون ہذا کے صفحہ ۲۹۷ سطر ۷ میں العربیہ چھپ گیا ہے، جب کہ صحیح نام المریہ (Almaria) ہے، اسی طرح صفحہ ۲۹۸ س ۳ پر الزرزکلی لکھا گیا ہے، حالانکہ صحیح نام خیر الدین الزرکلی (Alzirikli) ہے۔ حرمین صفحہ ۲۹۷ اور جلالین صفحہ ۳۰۱ کے نون غیر منقوطہ رہ گئے ہیں۔

مزید تلاش و جستجو سے پتا چلا کہ محرر الوجیز کی آٹھ جلدیں (سورۃ النحل) تک چھپ چکی ہیں، اور یہ حکومت قطر کا بڑا علمی و دینی کارنامہ ہے،

تفسیر ابن عطیہ کا اختصار جو الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن کے نام سے معروف ہے، افادیت میں اپنی اصل سے کم نہیں، امام سخاوی نے الضوء اللامع میں لکھا ہے کہ امام عبد الرحمان ابن محمد بن یعقوب الثعالبی شیخ ولی الدین عراقی کے شاگرد رشید اور اپنے زمانے کے امام اور بڑے عارف باللہ تھے، بقول مولوی محمد یوسف بنوری مرحوم انھوں نے اختصار کے علاوہ اس میں مختلف علوم و فنون کی ایک سو کتابوں کی مدد سے بے شمار اضافے کیے تھے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی مرحوم نے ایک دفعہ ارباب دار العلوم دیوبند کو یہ مشورہ دیا تھا کہ وہ جلالین کے بجائے اس اختصار کو داخل نصاب کر لیں، لیکن یہ تفسیر ہمارے یہاں نہایت کم یاب رہی ہے، مزید برآں قرآنی آیات بھی اس میں بلا اعراب درج ہیں، اس لیے اس مختصر تفسیر کی نئی اشاعت کسی محقق عالم کی علمی کاوش کی ابھی تک منتظر ہے۔ امید ہے کہ مزاج گرامی بعافیت ہوگا۔ رفقائے کرام کی خدمت میں سلام پہنچے۔ مندرجہ بالا سطور کو معارف کی کسی قریبی اشاعت میں شائع کر کے ممنون فرمائیں۔

معارف (اکتوبر) کا شمارہ مجھے نہیں ملا۔ پروفیسر محمد اسلم سے یہ شمارہ مستعار لے کر یہ سطریں لکھ دی ہیں۔ فقط

والسلام نیاز مند شیخ نذیر حسین

# مطبوعات جدیدہ

**مالک رام ایک مطالعہ:** مرتبہ جناب علی جواد زیدی صاحب، تقطیع متوسط کاغذ کتابت وطباعت عمدہ صفحات ۴۰۳، مجلد مع گردپوش قیمت ۵۰ روپیے، پتہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی۔

جناب مالک رام صاحب کی زندگی مطالعہ و تحقیق اور تصنیف و تالیف کے لیے وقف رہی ہے، وہ درجنوں معیاری و بلند پایہ کتابوں کے مصنف و مرتب ہیں، ان سب کا اس مجموعہ میں مفصل جائزہ لے کر ان کی قدر و قیمت اور اہمیت و معنویت دکھائی گئی ہے، مرزا غالب کی زندگی اور فنی کمالات مالک رام صاحب کی دلچسپی اور تحقیق و دریافت کا خاص موضوع رہے ہیں، اس پر ان کی طبعزاد کتابیں بھی ہیں، اور انھوں نے غالب کی کئی کتابوں کی تدوین و تحقیق بھی خوش اسلوبی سے کی ہے، اس مجموعہ کے پہلے حصہ میں غالب سے متعلق مالک رام صاحب کی کد و کاوش اور محققانہ کارناموں پر نو مضامین درج ہیں، سب سے زیادہ سیر حاصل مضمون جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب مرحوم و مغفور اڈیٹر معارف کا ہے، اس میں اور پروفیسر گیان چند کے مضمون میں غالب سے متعلق مالک رام کی تمام تحریروں کا احاطہ کیا گیا ہے، پروفیسر گوپی چند نارنگ کے مضمون میں غالب کے علاوہ ان کی دوسری علمی فتوحات کا ذکر بھی آگیا ہے، پروفیسر گیان چند اور کالی داس گپتا رضا نے "فسانہ غالب" پر، پروفیسر مختار الدین احمد آرزو اور اوم پرکاش بجاج نے "ذکر غالب" پر، اور پروفیسر شمیم حنفی نے "تلامذۂ غالب" پر بحث و گفتگو کی ہے، شمس الرحمن فاروقی نے خاص طور پر مرزا عبد الصمد سے غالب کے تلمذ کے بارہ میں قاضی عبد الودود اور مالک رام کے



اختلاف پر اظہار خیال کیا ہے۔ مالک رام کے غور و فکر، مطالعہ و تحقیق اور تلاش و جستجو کا ایک خاص میدان مذہب اسلام بھی ہے وقتاً فوقتاً مضامین کے علاوہ اس موضوع پر انھوں نے دو بیش قیمت کتابیں بھی لکھی ہیں، "عورت اور اسلامی تعلیم" پر چار اور "اسلامیات" پر تین مضامین شامل کیے گیے ہیں اول الذکر پر مولانا اسلم جیراجپوری مرحوم اور مولانا عبد الماجد دریابادی مرحوم کے مضامین نیز جسٹس اور سابق نائب صدر جمہوریہ ہند محمد ہدایت اللہ کی تحریر نے اس حصہ کو بہت معتبر بنا دیا ہے، دوسری کتاب پر مولانا محمد عبد السلام خاں رامپوری کا سیر حاصل تبصرہ بھی قابل ذکر ہے، ڈاکٹر نثار احمد فاروقی نے تذکرہ نگاری میں اور جناب سید محمد مشتاق شارق نے تحقیق میں مالک رام کے کمالات نمایاں کیے ہیں، پروفیسر اسلوب احمد انصاری ڈاکٹر نور الحسن نقوی اور محمد مشتاق شارق نے مالک رام کی مرقع و خاکہ نگاری کی خصوصیات دکھائی ہیں، مالک رام صاحب کا ایک بڑا امتیاز ان کی نثر کی سادگی، سلاست، روانی اور شگفتگی ہے، ان کی تحریریں مختصر اور مدلل و مدلل ہونے کے ساتھ ہی تاثیر، دلکشی اور معنویت کی حامل بھی ہوتی ہیں، ان پہلوؤں پر پروفیسر جگن ناتھ آزاد اور آنجہانی مہر لال سونی ضیا فتح آبادی نے روشنی ڈالی ہے، غالب ہی کی طرح مالک رام صاحب کو مولانا ابو الکلام آزاد مرحوم کی ذات سے بھی والہانہ تعلق ہے، اور اب ان کی تصنیفات بھی ان کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں کا محور بنی ہوئی ہیں، ترجمان القرآن، تذکرہ، غبار خاطر اور خطبات آزاد کی ترتیب و تحشیہ اور تحقیق و تدوین کے لازوال کارنامے پر جناب ابو سلمان شاہجہاں پوری اور پروفیسر عبد القوی دسنوی کے مضامین پڑھنے کے لائق ہیں، اردو کے معروف و مشتاق اہل قلم جناب علی جواد زیدی نے اس مجموعہ کو مرتب کر کے ایک صاحب کمال کا حق ادا کیا ہے، آخر میں انھوں نے مضمون نگاروں کا مختصر و جامع تعارف کرایا ہے، شروع میں ان کے قلم سے ایک پر مغز مقدمہ بھی ہے، اس میں مالک رام صاحب کی علمی فتوحات اور تحقیقی کارناموں کا بڑی خوبی سے

احاطہ کیا ہے، اور اس یادگاری صحیفہ کے مشمولات پر متوازن تبصرہ بھی کیا ہے، ان کی اور مالک رام صاحب کی بڑائی اور عظمت یہ بھی ہے کہ ان مضامین کو بھی جوں کا توں شائع کیا گیا ہے جن میں مالک رام صاحب کے بعض خیالات سے اختلاف کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں اس حقیر کے اختلافی معروضات کے بارے میں زیدی صاحب کا یہ فرمانا درست نہیں ہے کہ اس سے یہ خیال نہیں ہونا چاہیے کہ مالک رام سے ان مقامات پر غلطی ہوگئی ہے بلکہ یہ نقطۂ نظر اور تشریح کا فرق ہے، کیونکہ راقم کے خیال میں ان موقعوں پر مالک رام صاحب سے غلطی ہوئی ہے، اور یہ نقطۂ نظر اور تشریح کا فرق نہیں ہے۔ یہ بھی حسن اتفاق ہے کہ مولانا عبد الماجد دریابادی مرحوم جیسے صاحب علم و نظر نے بھی اسی طرح کی دو ایک غلطیوں کی نشاندہی فرمائی ہے، ان کی تحریر میری نظر میں نہ تھی۔ ایک کمی یہ رہ گئی ہے کہ خود مالک رام صاحب کے حالات و سوانح پر کوئی مضمون نہیں ہے، گو جمیلہ بانو کے مضمون "توقیت مالک رام" سے کسی حد تک اس کی تلافی ہوگئی ہے۔

**انعکاس** :- مرتبہ جناب کبیر احمد جائسی صاحب، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت نفیس، صفحات ۱۹۲، قیمت ۶۰ روپے۔ پتہ- ایجوکیشنل بک ہاؤس شمشاد مارکیٹ، یونیورسٹی ایریا علی گڑھ۔

فارسی زبان و ادب پر جناب کبیر احمد جائسی نے علمی و ادبی رسالوں میں جو مضامین لکھے ان کے چند مجموعے پہلے شائع ہو چکے ہیں، یہ نئی کتاب آٹھ مضامین کا مجموعہ ہے، ان سب میں فارسی کے ہندوستانی و ایرانی ادیبوں اور شاعروں کی بعض شعری و ادبی کاوشوں کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ اقبال کے تعلق سے تین مضامین درج ہیں، جو اصلاً ان کے فارسی کلام کے جائزہ پر مشتمل ہیں، مگر ایک میں ان کا اردو کلام بھی زیر بحث آیا ہے، اس سلسلہ کے پہلے مضمون میں ڈاکٹر علی شریعتی نے اقبال کے افکار و نظریات کی جو تشریح کی ہے اس کا ماحصل پیش کیا ہے، دوسرے میں "جدیدیت" کی موجودہ اصطلاح کی دو مختلف تعریف نقل کرکے دونوں کی



رو سے دکھایا ہے کہ "جدیدیت" کے متعلق اقبال کا رویہ مثبت رہا ہے۔ اس سلسلہ کے تیسرے مضمون میں رمزیت کی تعریف کرکے بتایا ہے کہ یہ اقبال کا اصل فن ہے اور اس سے ان کے کلام میں بڑی معنویت و دلکشی پیدا ہوگئی ہے۔ فارسی زبان و ادب کے ماہر اور مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے شعبۂ فارسی کے سابق صدر پروفیسر ہادی حسن مرحوم کی دو انگریزی تصانیف کا مبسوط تعارف کرایا ہے، ایک کتاب کا تعلق ایرانی بحریہ کی تاریخ سے اور دوسری کا مغلیہ دور کی شاعری کی تہذیبی و تاریخی قدروں سے ہے، ایک اور مضمون میں محمد شاہ کے چھوٹے بھائی مبارک اختر کی ایک غیر مطبوعہ مثنوی "امید و اختر" کا تعارف کرایا ہے، ایرانی فضلا میں پہلے مجیر بیلقانی کے قصائد کی مدد سے اس دور کے تاریخی واقعات کی نشاندہی کی گئی ہے، اور محمود حسین کے بارہ میں بھی تلاش و جستجو سے کچھ معلومات تحریر کیے گیے ہیں، پھر احمد کسروی تبریزی کے ان خیالات کو قلمبند کیا ہے، جو حافظ کی شاعری کی مذمت میں انہوں نے ظاہر کیے تھے، تیسرے میں مشہور ایرانی فاضل سعید نفیسی کے بعض منفرد افکار و خیالات کا ذکر ہے۔ مصنف نے ان فضلا کے خیالات پر نقد و تبصرہ سے عموماً احتراز کیا ہے، ورنہ موخر الذکر دونوں حضرات کے خیالات ناقدانہ جائزہ کے متقاضی تھے، خود مصنف نے بھی ہلکے انداز میں کہیں کہیں اس کا اظہار کیا ہے، ایک جگہ لکھا ہے "مذہبی طور پر تو ایران کے اسلامی انقلاب کی رہنمائی امام خمینی نے کی ہے، مگر فکری اور دانشورانہ سطح پر اس انقلاب کے رہنما و رہبر علی شریعتی رہے ہیں"۔ (صفحہ ۳۹) حالانکہ جو طبقہ ایران کے موجودہ واقعات کو اسلامی انقلاب کہتا تھا اب اس کی غلط فہمی بھی رفع ہو چکی ہے علاوہ ازیں علی شریعتی کے افکار خصوصاً علی گونہ جیسے تصور کے باوجود ان کو اسلامی فکر کا نقیب کہنا کیسے روا ہو سکتا ہے۔

**منتخبات** :- مرتبہ جناب عارف مراگی صاحب، تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۹۰، قیمت تیس (۳۰) روپے، پتہ منیجر ادارہ دعوت دین کونڈرا گرانٹ، ضلع بستی۔

جناب عارف سراجی جمعیۃ اہل حدیث کے سرگرم اور پرجوش کارکن ہیں، وہ جمعیۃ کے تنظیمی کاموں سے وابستہ رہنے کے علاوہ مرکزی جمعیۃ کے برسوں آرگنائزر بھی رہے، یہ کتاب مختلف نوعیت کی ان کی منتخب تحریروں کا مجموعہ اور مندرجہ ذیل چھ حصوں پر مشتمل ہے، معروضات، مشاہدات، تفہیمات، مقالات، نوادرات، منظومات، پہلے حصہ میں انھوں نے اپنے مختصر حالات تحریر کئے ہیں، اس سلسلہ میں اپنے وطن، خاندان، تعلیم، اساتذہ اور ان مدارس کا تذکرہ کیا ہے، جن میں وہ زیر تعلیم رہے ہیں، جماعت کے آرگنائزر کی حیثیت سے ان کو ملک کے مختلف علاقوں میں جانے اور وہاں کے جماعتی کارکنوں اور اشخاص سے ملنے کا اتفاق ہوا، مشاہدات کے عنوان سے اس کی دلچسپ تفصیل قلمبند کی ہے، تفہیمات میں قرآن مجید اور احادیث نبوی کے منتخب ٹکڑوں کا تشریحی ترجمہ دیا ہے، اور اسلامی تاریخ کے بعض سبق آموز واقعات نقل کیے ہیں، مقالات کے تحت بعض عقائد و ارکان اسلام پر مضامین درج ہیں۔ اسی حصہ میں قرآن کی عظمت و صداقت نیز اس کی، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کی احادیث کی حفاظت کے خدائی اہتمام پر بھی مضامین ہیں، نوادرات مفید، موثر اور سبق آموز واقعات پر مشتمل ہو منظومات میں اپنے اور دوسروں کے پسندیدہ اشعار تحریر ہیں، یہ کتاب علمی و دینی معلومات اور سبق آموز واقعات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے مفید اور مطالعہ کے لائق ہے، لیکن مصنف خطیب اور مقرر ہیں، یہی رنگ ان کی تحریر میں بھی نمایاں ہے۔ اور یہ اطناب و تکرار سے بھی خالی نہیں ہے۔ کہیں کہیں واقعات بلا حوالہ درج ہیں۔ مولانا عبد الماجد دریا بادی کی مشہور کتاب کا نام محمد علی کی ڈائری لکھا ہے، اور اسے مولانا عبد الحلیم شرر کی تصنیف بتایا ہے، (صفحہ ۵۴۰) دمشق کے مجلہ المجمع العلمی اور دیوبند کے رسالہ تجلی کو صفحہ ۵۵۰ پر اخبار بتایا ہے۔

"ض"

# تصنیفات مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ

۱. سیرۃ النبی جلد سوم۔ معجزہ کے امکان و وقوع پر علم کلام اور قرآن مجید کی روشنی میں مفصل بحث۔ قیمت ۵۵/-

۲. سیرۃ النبی جلد چہارم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیغمبرانہ فرائض۔ ۵۵/-

۳. سیرۃ النبی جلد پنجم۔ فرائض خمسہ نماز، زکوٰۃ، روزہ، حج اور جہاد پر سیر حاصل بحث۔ ۲۵/-

۴. سیرۃ النبی جلد ششم۔ اسلامی تعلیمات، فضائل و رذائل اور اسلامی آداب کی تفصیل۔ ۵۵/-

۵. سیرۃ النبی جلد ہفتم۔ معاملات پر مشتمل متفرق مضامین و مباحث کا مجموعہ۔ ۲۰/-

۶. رحمت عالمؐ۔ مدرسوں اور اسکولوں کے چھوٹے چھوٹے بچوں کیلئے سیرت پر ایک مختصر اور جامع رسالہ۔ ۶/-

۷. خطبات مدراس۔ سیرت پر آٹھ خطبات کا مجموعہ جو مسلمانان مدراس کے سامنے دیے گئے تھے۔ ۱۳/-

۸. سیرت عائشہؓ۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ کے حالات و مناقب و فضائل۔ ۲۲/-

۹. حیات شبلیؒ۔ مولانا شبلیؒ کی بہت مفصل اور جامع سوانح عمری۔ ۵۵/-

۱۰. ارض القرآن ج ۱۔ قرآن میں جن عرب اقوام و قبائل کا ذکر ہے ان کی عصری اور تاریخی تحقیق۔ ۲۱/-

۱۱. ارض القرآن ج ۲۔ بنو ابراہیم کی تاریخ قبل از اسلام، عربوں کی تجارت اور مذاہب کا بیان۔ ۱۵/-

۱۲. خیام۔ خیام کے سوانح و حالات اور اس کے فلسفیانہ رسائل کا تعارف۔ ۴۰/-

۱۳. عربوں کی جہاز رانی۔ بمبئی کے خطبات کا مجموعہ۔ ۱۴/-

۱۴. عرب و ہند کے تعلقات۔ ہندوستانی اکیڈمی کے تاریخی خطبات (طبع دوم عکسی) ۴۶/-

۱۵. نقوش سلیمانی۔ سید صاحب کے منتخب مضامین کا مجموعہ جن کا انتخاب خود موصوف نے کیا تھا (طبع دوم عکسی) ۲۹/-

۱۶. یاد رفتگان۔ ہر شعبۂ زندگی کے مشاہیر کے انتقال پر سید صاحبؒ کے تاثرات ۳۰/-

۱۷. مقالات سلیمان (۱) ہندوستان کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر مضامین کا مجموعہ۔ ۳۰/-

۱۸. مقالات سلیمان (۲) تحقیقی اور علمی مضامین کا مجموعہ۔ ۲۶/-

۱۹. مقالات سلیمان (۳) مذہبی و قرآنی مضامین کا مجموعہ (بقیہ جلدیں زیر ترتیب ہیں) ۲۶/-

۲۰. برید فرنگ۔ سید صاحبؒ کے یورپ کے خطوط کا مجموعہ۔ ۱۷/-

۲۱. دروس الادب حصہ اول و دوم۔ جو عربی کے ابتدائی طالب علموں کے لیے مرتب کیے گئے ۳/- ۵/-

"منیجر"